

JOSEPH KLAUSNER

# JESUS DE NAZARET

SU VIDA, SU EPOCA, SUS ENSEÑANZAS



PAIDOS

PAIDOS ORIENTALIA

Dirigida por Osvaldo Svanascini

Joseph Klausner

## JESUS DE NAZARET

Títulos publicados:

1. M. Eliade - *Patánjali y el yoga*
2. H. Wilhelm - *El significado del I Ching*
3. E. Herrigel - *El camino del zen*
4. Tetsugen - *El sermón sobre el zen*
5. Anónimo - *Teatro tibetano. Tres misterios*
6. E. Wood - *Diccionario zen*
7. A. N. Narihira - *Cuentos de Ise*
8. Anónimo - *Cuentos del vampiro*
9. I. Shah - *Cuentos de los derviches*
10. I. Shah - *El monasterio mágico*
11. M. Buber - *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros, I*
12. M. Buber - *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros, II*
13. M. Buber - *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores, I*
14. M. Buber - *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores, II*
15. J. Shah - *El camino del Sufi*
16. J. Krishnamurti - *El vuelo del águila*
17. I. Shah - *Las hazañas del incomparable Mulá Nasrudín*
18. A. Reza Arasteh - *Rumi, el persa, el sufi*
19. R. T. Deshimaru - *La voz del valle*
20. M. Eliade / J. M. Kitagawa - *Metodología de la historia de las religiones*
21. I. Shah - *Las ocurrencias del increíble Mulá Nasrudín*
22. I. Shah - *Reflexiones*
23. I. Shah - *Aprender a aprender*
24. A. Coomaraswamy - *Buddha y el evangelio del budismo*
25. J. Klausner - *Jesús de Nazaret*

  
**ediciones  
PAIDOS**  
Barcelona  
Buenos Aires  
México

Título original: *Jesus of Nazareth*  
Publicado en inglés por The Macmillan Company, Nueva York

Traducción de Jorge Piatigorsky

Cubierta de Julio Vivas

1.<sup>a</sup> edición en España, 1989

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de este libro puede ser reproducida, transmitida o almacenada, sea por procedimientos mecánicos, ópticos o químicos, incluidas las fotocopias, sin permiso del propietario de los derechos.

© J. Klausner c/o The Bank Leumi Le-Israel Trust Co. Lt.  
© de todas las ediciones en castellano,  
Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,  
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona  
y Editorial Paidós, SAICF,  
Defensa, 599 - Buenos Aires.

ISBN: 84-7509-559-3

Depósito legal: B-32.605/1989

Impreso en Ingraf, S. A.,  
c/. Badajoz, 145 - 08018 Barcelona  
Impreso en España - Printed in Spain

## Indice

PROLOGO PARA LA EDICION CASTELLANA	7
INTRODUCCION	9
GLOSARIO BREVE DE LOS TERMINOS TECNICOS HEBREOS QUE APARECEN EN EL TEXTO	13
LIBRO PRIMERO	
LAS FUENTES	
Observaciones generales	17
I. Las fuentes hebreas	18
A) El <i>Talmud</i> y el Midrash	18
B) El Toldot Ieshu	46
II. Las fuentes griegas y latinas	52
A) Josefo	52
B) Tácito, Suetonio y Plinio el Joven	57
III. El apóstol Pablo	60
IV. Los primeros Padres de la Iglesia cristiana	62
V. Los Evangelios apócrifos y no canónicos	64
VI. Los Evangelios canónicos y el estudio de la vida de Jesús	68
VII. Resumen de conclusiones	119
LIBRO SEGUNDO	
EL PERIODO	
Observaciones generales	125
I. Condiciones políticas	131
II. Condiciones económicas	168
III. Condiciones religiosas e intelectuales	187
LIBRO TERCERO	
LOS PRIMEROS AÑOS DE JESUS: JUAN EL BAUTISTA	
I. La niñez y la juventud de Jesús	223
II. Juan el Bautista	233
III. El Bautismo de Jesús. Sus tentaciones y su primera manifestación	244

#### LIBRO CUARTO

#### LOS COMIENZOS DEL MINISTERIO DE JESUS

I. El primitivo ministerio de Jesús: el predicador de parábolas y obrador de milagros	253
II. Jesús en la cúspide del éxito. Su encuentro con los fariseos	267
III. Los doce apóstoles: nuevas disputas con los fariseos	277

#### LIBRO QUINTO

#### JESUS SE REVELA COMO MESIAS

I. Jesús en la región de Tiro y Sidón y en Decápolis	289
II. En Cesarea de Filipo: Jesús se revela a sus discípulos como el Mesías	295
III. El viaje a Jerusalén: en Jericó	300
IV. En Betfagé: Jesús se revela públicamente como el Mesías	304

#### LIBRO SEXTO

#### JESUS EN JERUSALEN

I. La purificación del Templo	309
II. Las disputas en el patio del Templo	314
III. Judas Iscariote: la última cena	321
IV. Getsemaní: la gran tragedia	327

#### LIBRO SÉPTIMO

#### EL JUICIO Y LA CRUCIFIXION DE JESUS

I. El arresto en el huerto de Getsemaní	333
II. El proceso	339
III. La crucifixión	349
IV. El relato de la resurrección	356

#### LIBRO OCTAVO

#### LA DOCTRINA DE JESUS

I. Nota general	363
II. El judaísmo de Jesús	364
III. Puntos de oposición entre el judaísmo y la doctrina de Jesús	369
IV. La idea de Dios en Jesús	377
V. La doctrina ética de Jesús	381
VI. El día del juicio y el reino de los cielos	398
VII. El carácter de Jesús y el secreto de su influencia	407
VIII. ¿Qué es Jesús para los judíos?	412

## Prólogo para la edición castellana

Publicar en 1971 la versión castellana de un libro escrito en 1907 bien puede requerir algunas palabras de aclaración. Una traducción después de tantos años sólo puede ser justificada por un clásico. Y es indudable que, dentro de su género, *Jesús de Nazaret*, de Joseph Klausner, lo es. Este trabajo es el primer ensayo importante escrito por un erudito judío sobre Jesús, y aunque para el lector informado será evidente que algunas de sus tesis han sido superadas por la investigación bíblica moderna, la arqueología y la filología, no puede dudarse de que esta obra posee un profundo interés contemporáneo, aparte del valor académico, para justificar la publicación en castellano de esta contribución a la enorme cantidad de obras eruditas que han sido inspiradas en la vida y la época de Jesús.

Bien podría ser que el lector cristiano esté sumamente interesado en las citas talmúdicas y midráshicas documentadas para iluminar este enigma complejo que es la originalidad de la ética de Jesús. Este material es notoriamente escaso en la lengua española, y aunque no hubiese otra razón además de la ya mencionada (y por cierto que la hay) para justificar esta edición, sólo eso recomendaría ampliamente al lector.

El editor también considera importante, además de oportuno, que una posición que representa una parcialidad del pensamiento judío y de la evaluación de la vida y obra de Jesús sea asequible al mundo de habla española que, por supuesto, es predominantemente de religión católico-romana. Es bien sabido que para el pueblo judío Jesús no fue nunca considerado como el Mesías. Este libro presenta varias hipótesis interesantes sobre el cómo y el porqué de este rechazo. Si el propósito del mensaje ecuménico del cristianismo es el de encontrar el camino para entrar en el cuerpo y en el espíritu de los cristianos, y si este espíritu ha de ser extendido para incluir al no cristiano, entonces tenemos un nuevo factor para marcar la importancia de esta publicación.

El "Segundo libro", que se refiere primordialmente a una bibliografía alemana de fines del siglo pasado, probablemente limitará su interés a académicos profesionales, mientras que el resto del material atraerá con seguridad la atención de estudiantes intelectualmente sensibles a la problemática de la historia de las religiones occidentales.

Sin duda el lector notará una cierta tendencia política por parte del profesor Klausner (quien falleció hace pocos años en Jerusalén después de una destacada actuación como escritor y profesor en la Universidad Hebrea). Esto puede ser fácilmente entendido por el hecho de que Klausner fue un miembro muy activo del partido revisionista dentro de la política sionista (JERUT). Es digno de destacar que, no obstante la afiliación o no afiliación política del lector, estos conceptos de nacionalismo judío son compartidos por un importante sector dentro de la población judía mundial de hoy.

El lector encontrará, además, una breve bibliografía que refleja ensayos más modernos, para guiarlo en su estudio y comprensión de lo que para cualquier individuo pensante, sea cristiano, ateo o no cristiano, ciertamente es uno de los períodos más creadores de la historia de la humanidad.

Marshall T. Meyer

## Introducción

Voltaire —que de ningún modo fue un amigo de los judíos— en su *Dialogue du douteur et de l'adoreteur*<sup>1</sup> hizo decir al *Adoreteur* racional muy severas cosas sobre aquéllos: que eran “los más toscos asiáticos”, y sus tradiciones históricas “las más completamente disparatadas y fútiles”. A esto replica el *Douteur*:

“Estoy de acuerdo en que la fe judía es fútil y abominable, pero, después de todo, Jesús, a quien tú amas, era judío. Siempre observó las normas de la religión judía y respetó todas sus costumbres.”

El *Adoreteur*, obviamente perplejo, responde:

“He aquí nuevamente una gran contradicción. Aunque El era judío, sus seguidores no lo fueron.”

Con estas palabras —que sin duda escribió inadvertidamente— Voltaire sugiere que él mismo tampoco trató de ignorar ni de explicar esta “gran contradicción”, la cual constituye el rasgo principal del difícil y complicado problema central de todo libro referente a la vida de Jesús. En esta obra intentamos resolver ese problema.

Tenemos ante nosotros dos hechos: a) Jesús nació, vivió y murió en Israel, y fue un judío en todos los aspectos; b) sus discípulos, y más aún los discípulos de sus discípulos, se alejaron grandemente de Israel —o, más bien, los sectores judíos más numerosos y poderosos rechazaron las enseñanzas de Jesús: se alzaron contra ellas durante la vida de aquél y no se transformaron en cristianos a pesar de que todo el mundo fue cada vez más atraído por el cristianismo—. El cristianismo nació en Israel, e Israel como nación lo rechazó completamente. ¿Por qué?

Muchos judíos y cristianos aducirían que el cristianismo, desde la época de Pablo, absorbió muchos elementos griegos y paganos que oscurecieron los factores hebreos, los únicos que conoció Jesús. Pero, al fin de cuentas, “de tal palo tal astilla”, y a partir de los discípulos de un hombre, e incluso de los discípulos de sus discípulos, es posible extraer conclusiones sobre el primer maestro. Si no hubiera habido en la enseñanza de Jesús algo contrario a la “visión del mundo” de Israel, de ella no podría haber surgido

<sup>1</sup> *Dialogues satiriques et philosophiques*, XI.

una nueva doctrina tan irreconciliable con el espíritu del judaísmo: *ex nihilo nihil fit*. Aunque la prédica de Jesús no se dirigiera deliberadamente contra el judaísmo de su época, contenía por cierto los gérmenes que con el curso del tiempo podían y debían desarrollarse en una doctrina no judía e incluso antijudía.

Este es el problema más importante (aunque no el único) que trataremos de resolver en este libro. Mediante una descripción completa de la época de Jesús y de su ambiente judío (en primer lugar), y (en segundo término) a través de la descripción de su vida y enseñanzas (que, como en el caso de cualquier gran iniciador, son una y la misma cosa), alcanzaremos una idea clara acerca de lo que había en él del judaísmo primitivo y del de su tiempo y, probablemente, sobre lo que en él se oponía al judaísmo de su época y al de las generaciones pasadas y futuras de Israel.

De este modo *no* determinaremos la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo. (tarea que dejamos a los apologistas y misioneros cristianos) *ni* la del judaísmo sobre el cristianismo (que esto lo hagan los apologistas judíos y quienes quieren demostrar la misión universal de Israel), sino que simplemente examinaremos en qué *difieren* ambas religiones. Tal es el único objeto de esta obra; nos hemos esforzado por mantenernos dentro de los límites de la pura investigación, en una labor tan objetiva como fuera posible, evitando los propósitos subjetivos, religiosos y nacionalistas, que están al margen del saber erudito. Si del estudio de esta diferencia surgiera la demostración de que el judaísmo tiene derecho a existir, ello sería una ventaja, pero no es una meta en función de la cual me haya permitido desviarme de la verdad científica o modificar los hechos, arrastrado por un celo religioso o racial.

No es mi intención argumentar aquí en favor o en contra del judaísmo o del cristianismo, sino tan sólo exponer y explicar “la gran contradicción” de que hablaba Voltaire. El hecho de que el judaísmo haya dado origen al cristianismo prueba que el último se asemeja mucho al primero, pero el hecho de que el judaísmo nunca se transformara en cristianismo y siguiera su propio camino testimonia de modo notable que en muchos aspectos ambas doctrinas difieren. Sólo resta mostrar en qué se parecen y en qué se diferencian, sin discutir en absoluto si tales diferencias constituyen o no desventajas. Sólo así podemos respetar los límites del saber objetivo y evitamos la subjetividad. Sólo mediante una actitud de este tipo nos salvamos de transformarnos en apologistas religiosos o nacionales.

Hemos tratado de sostener esta actitud objetiva a lo largo de todo el libro. Si el estudioso cristiano lo sospecha de subjetividad por el mero hecho de que el autor es judío y está escrito en hebreo, sólo puedo responderle: Quitá primero la viga de tu ojo. Como cristiano, él es mucho más sospechable de preferir a un Jesús cristiano. Aquellos cuya fe es superior y conduce a la riqueza y el honor, aquellos que continúan estableciendo sociedades misioneras, no sólo para beneficio de los paganos, sino también para los judíos, ellos —digo— son más sospechables de subjetividad en todo lo que respecta a Jesús y al cristianismo que nosotros, que vemos nuestra fe

pisoteada y empujada hacia las últimas profundidades y que no deseamos ni estamos en condiciones de hacer proselitismo entre los cristianos.

Pero la explicación de la relación de Jesús con el judaísmo y de los judíos con Jesús no es la única meta de este libro. Por sobre todo, el autor quiso exponer en hebreo y para hebreos la historia del Fundador del Cristianismo siguiendo los lineamientos de la crítica moderna, sin las exageraciones y narraciones legendarias de los evangelistas, ni las exageraciones y sátiras despectivas y también legendarias de libros tales como el *Toldot Ieshu* o el *Maasé Talui*. Sobre la necesidad de un libro de este tipo no es preciso hablar demasiado: baste con decir que nunca se escribió en hebreo una obra sobre “el judío Jesús” que no tuviera un propósito propagandista cristiano (ganar judíos para la cristiandad),<sup>2</sup> o una finalidad religiosa judía (hacer el cristianismo detestable para los judíos).

Si logro dar al lector una idea más cierta del Jesús *histórico*, igualmente alejada de los dogmas cristiano y judío, que sea objetiva y científica de todos los modos posibles, que al mismo tiempo proporcione una visión de esta enseñanza semejante a las del judaísmo pero también muy alejada de ellas; si consigo proporcionar una imagen del ambiente judío (cívico, económico y espiritual) de los días del Segundo Templo,<sup>3</sup> ambiente que hizo posible esta escena histórica y esta nueva enseñanza, si alcanzo estas metas, en fin, sabré que he llenado una página en blanco (en lo que respecta a autores hebreos) de la historia de Israel: hasta el momento sólo habían escrito sobre el tema estudiosos cristianos.

Sobre el contenido y la forma del volumen poco necesito decir: el lector los verá por sí mismo. Sólo deseo observar que se divide en varios “libros” completos de por sí, monografías breves precedidas por listas detalladas de las obras más importantes sobre cada tema, complementadas por los títulos de importancia secundaria enumerados al comienzo de cada subsección y en las notas al pie de página. El Libro Primero está dedicado al estudio de las fuentes de la historia de Jesús; el Segundo, a la descripción de la situación política, económica y espiritual de la época, y los siguientes a la vida y enseñanzas del Nazareno.

El lector ansioso por conocer la historia misma de Jesús deberá hacerse de un poco de paciencia, a menos que prefiera saltar los dos primeros libros. El lector promedio necesitará especialmente esa paciencia a lo largo del Libro Primero: el estudio de las fuentes nunca es de fácil lectura, y quizá resulte tedioso para las personas no familiarizadas con el saber ni con la ciencia hebreos en general. Pero éste era el único camino posible:

<sup>2</sup> Es el caso del *Sefer Toldot Ieshu*, de Eben Tzohar (Lichtenstein), Leipzig, 1885, y de *Ben Adam: the Life of Jesus Christ and his Works*, de P. Levertoff, publicado por la *Eduth Yisrael*, Londres-Cracovia, 1905.

<sup>3</sup> “Segundo Templo” es la expresión con la cual designamos el período de la historia judía que va desde el Retorno del Exilio hasta la Destrucción del Templo por los romanos en el 70 e. c.\*

\* En esta obra, “a. e. c.” significa “antes de la época común (cristiana)”, y “e. c.”, “época común”.

para asentar con seguridad las bases de cualquier edificio importante es preciso, en primer lugar, despejar el terreno de piedras, escombros y arena.

Soy perfectamente consciente de que el método de la obra provocará abundantes críticas hostiles en cristianos y judíos por igual. Pero una vez más pido paciencia. Confío firmemente en que, luego de leer el libro sin prejuicios, de uno y otro lado se reconocerá que, equivocado o justo, por lo menos fue escrito con las mejores intenciones. Sólo ruego una cosa. Esta obra me llevó muchos años de trabajo y de búsqueda de la verdad: quieran sus lectores considerarla atentamente con las mismas buenas intenciones con que fue realizada.

## Glosario breve de los términos técnicos hebreos que aparecen en el texto

*Agadá* (adj. *agádico*): Un tipo de exégesis bíblica, de carácter más homilético y edificante que lógico o jurídico; utiliza a discreción todas las creencias, leyendas y elementos folklóricos corrientes. Raramente se la emplea en la *Mishná*, pero figura ampliamente en la *Guemará* y en algunos otros escritos rabínicos.

*Amoraím* (sing. *Amorá*; adj. *amoraítico*): Autoridades de los siglos tercero a quinto, cuyos comentarios y disputas constituyen la sustancia de la *Guemará* (véase), tanto en el *Talmud Bavli* como en el *Talmud Ierushalmi* (véase).

*Baraita*: Una tradición que como regla proviene de los *tanaím* (véase) o del período *tanaítico* y citada en estratos posteriores del *Talmud* y en otra literatura rabínica, pero no incluida en la *Mishná*, que es el código autorizado de las tradiciones *tanaíticas*.

*Guemará*: El último estrato del *Talmud* (y con mucho el más profuso); contiene los comentarios, añadidos y disputas de los *amoraím* sobre la materia de la *Mishná*, sea en forma de explicaciones o de disquisiciones más o menos relacionadas con aquélla.

*Halajá* (adj. *halájico*): Decisión legal obligatoria derivada mediante procesos lógicos rabínicos de la *Torá* escrita.

*Midrash* (adj. *midráshico*): a) interpretación de las Escrituras, de carácter *agádico* o *halájico*; b) comentario sistemático sobre lineamientos *midráshicos* de una porción de las Escrituras (así, el Génesis *Rabá* es un *midrash* o comentario rabínico del libro del Génesis).

*Mishná*: El primer *estrato* del *Talmud*; con algunas excepciones, idéntico en las versiones Bavli y Ierushalmi. Es una codificación de la “Ley Oral”, ordenada por materias y subdividida en sesenta y tres “tratados”. Su forma actual fue completada por el R. Iehudá ha-Nasi a comienzos del siglo tercero.

*Shemá* (“¡Oye!”): La parte esencial del servicio litúrgico judío. Está constituida por tres pasajes de la Biblia: Deuteronomio 6: 4-9 (comienza

con las palabras “¡Oye, oh Israel!”), Deuteronomio 11: 13-21, y números 15: 37-41.

*Talmud Bavli* y *Talmud Ierushalmi*: En torno de la *Mishná* surgió una masa de comentarios, exposiciones, ilustraciones y debates, conocida como la *Guemará*. Dos centros judíos, en Palestina y en Babilonia, produjeron independientemente sus respectivas *Guemará*. La *Mishná* y la *Guemará* palestina constituyen el *Talmud Ierushalmi*; la *Mishná* y la *Guemará* babilónica, el *Talmud Bavli*. El primero fue completado en el siglo cuarto y el último aproximadamente un siglo después. El *Talmud Ierushalmi* es mucho más corto que el *Bavli*, y trata sólo sobre 39 de las 63 divisiones de la *Mishná*.

*Tanáim* (adj. *tanáítico*): Autoridades de los siglos primero y segundo, desde Hillel y Shamaí al R. Iehudá ha-Nasí. Sus modos de ver y las tradiciones que preservaron fueron codificados en la *Mishná*.

*Torá* (lit. enseñanza): a) los libros de la “Ley” (de Moisés), es decir, el Pentateuco; b) la “Ley” tradicional judía en general, oral y escrita (es decir, tanto los libros del Pentateuco como la “Tradición de los ancianos”).

*Tosefta*: Compilación de material *tanáítico* de extensión y ordenamientos similares a los de la *Mishná*. Su relación con esta última es incierta: algunas de sus partes parecen provenir de colecciones de tradiciones anteriores a la *Mishná* actual, pero la *Tosefta*, en la forma en que la conocemos, fue completada mucho más tarde. Con frecuencia sus desarrollos son más extensos e incluye temas omitidos en la *Mishná*.

Para una explicación más completa de estos términos remitimos al lector a *A Short Survey of the Literature of Rabbinical and Medioeval Judaism*, de W. O. E. Oesterley y G. H. Box (Londres, 1920), o a la *Introduction to the Talmud*, de M. Mielziner (2ª ed., Nueva York, 1903).

## Libro Primero

# Las Fuentes

## Observaciones generales

Todo libro sobre la vida de Jesús dedica uno o más capítulos especiales a las fuentes de la misma. En el capítulo segundo del *Leben Jesu*, de Holtzmann (Tubinga y Leipzig, 1901, págs. 6-47), hay un valioso y erudito informe sobre tales fuentes. Una reseña enteramente erudita aunque popular se encuentra en Paul Wernle, "Die Quellen des Lebens Jesu" (*Religionsgeschichtliche Volksbücher*, I, 1), 2ª ed., Tubinga, 1906. Véase también la obra más polémica de Wilhelm Bousset, *Was wissen wir von Jesus?* (2ª ed., Tubinga, 1906). Pero en ninguno de estos textos se mencionan las fuentes hebreas, aunque autores anteriores les dedicaron mucha atención. Por ejemplo: Theodor Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, 1867-1872.

Las fuentes de la vida de Jesús tienen diverso origen, están en distintos idiomas y son de importancia variable. Son fundamentales los Evangelios Canónicos, pero puesto que fueron escritos por hombres que veían en Jesús a un ser sobrenatural debemos indagar cuidadosamente si existen otras fuentes más objetivas, seculares, provenientes de no-creyentes, judíos o paganos. A ellas hemos de añadir un documento muy antiguo —el primero de todos—: nos referimos a las Epístolas del apóstol Pablo, cuyo ministerio comenzó muy poco después de la muerte de Jesús. También ha de considerarse una fuente posterior, que contiene afirmaciones sobre la vida y enseñanzas de Jesús, debida a dos de los primeros Padres de la Iglesia, Papías y Justino Mártir, y un texto cuestionable: los Evangelios Apócrifos y Seudoepigráficos.

Las fuentes hebreas deben considerarse en primer lugar, puesto que Jesús vivió y murió entre judíos. En último término vendrán los Evangelios Canónicos; las otras fuentes, sólo incidentalmente o en forma de leyenda (por ejemplo, el *Toldot Ieshu*), se refieren a Jesús, mientras que los Evangelios Canónicos completan y resumen nuestros conocimientos sobre su vida y enseñanzas. Las fuentes restantes ocuparán un lugar intermedio. De modo que el orden del conjunto será el siguiente: a) las fuentes hebreas, b) las fuentes griegas y latinas, c) las Epístolas de Pablo, d) los primeros Padres de la Iglesia, e) los Evangelios Apócrifos y Seudoepigráficos, y f) los Evangelios Canónicos.

## I. Las fuentes hebreas

### A) El Talmud y el Midrash

Las referencias a Jesús del Talmud y del *Midrash* han sido compiladas en *Jesronot ha-Shas* (Königsberg, 1860; Cracovia, 1895), y en *Kuntres l'mallot Jesronot ha-Shas*, del cual existen muchas copias manuscritas. En estos libros se advertirán todas las omisiones del Talmud y del *Midrash* que resultaron de la censura papal en la Edad Media. Esas omisiones aparecen también en las partes de *Dikduké Sofrim* publicadas por R. Rabinovitz, 1867-1886, donde se presentan versiones varias (tomadas de los manuscritos talmúdicos de Munich y Oxford, y de diversas ediciones) en muchos de los tratados. Casi todos los fragmentos omitidos se encuentran en su original hebreo o arameo en *Die Thalmudischen Texte (über Jesu)* de G. Dalman, publicado como apéndice a *Jesus Christus im Talmud*, de Heinrich Laible, Leipzig, 1900, que incluye todos los textos talmúdicos y *midráshicos*, acompañados a veces de notas valiosas, aunque por lo general no suficientemente eruditas; su objetivo es totalmente proselitista. Los mismos textos originales en hebreo y arameo, con explicaciones más ilustradas, se encuentran en *Christianity in Talmud and Midrash*, del estudioso inglés R. Travers Herford (Londres, 1905; págs. 401-436: los pasajes originales; págs. 35-96: traducción y notas; págs. 344-369: resumen y estimación del valor histórico de los textos). En la introducción del ya mencionado libro de Laible, aportada por Hermann Strack, se detalla la primera literatura sobre el tema (págs. IV-VI); también en el posterior *Jesus, die Häretiker u. d. Christen*, 1910. Valiosos comentarios sobre el mérito de estos fragmentos aparecen en Richard von der Alm (Ghillany), *Die Urteile heidnischer und jüdischer Schriftsteller der vier ersten christlichen Jahrhunderte über Jesus und die ersten Christen*, Leipzig, 1865; Daniel Chwolsohn, *Das Letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes*, Leipzig, 1908, págs. 85-125; Samuel Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlín, 1902, págs. 181-194.

Podría suponerse que la primera mención de Jesús y sus enseñanzas deben de encontrarse en el Talmud; Jesús, en efecto, vivió en los mismos tiempos que vieron a Hillel, Shamai y sus “escuelas” en la cúspide de su influencia en Judea, y cuando las bases principales de esa estructura religioso-literaria conocida como el Talmud ya habían sido asentadas. Pero éste no es el caso. Las referencias a Jesús que se encuentran en el Talmud son muy pocas (desde luego, esto se aplica sólo a las antiguas ediciones o manuscritos que escaparon a la censura cristiana); esas referencias, además, tienen escaso valor histórico, puesto que forman parte de vituperaciones y polémicas contra el fundador de un partido odiado, más que de informes objetivos de valor histórico.

Hay dos razones para que esto sea así. En primer lugar, los sabios tal-

múdicos raramente se refieren a los acontecimientos del período del Segundo Templo, y lo hacen sólo cuando esos hechos tienen importancia para alguna discusión *halájica*; a veces los mencionan de modo absolutamente casual en el curso de alguna *agadá*. Por ejemplo, ¿qué sabríamos de la gran lucha macabea contra los reyes de Siria si los libros apócrifos (Macabeos I y II) y los escritos griegos de Josefo no hubieran llegado a nosotros, y debiéramos derivar toda nuestra información acerca de este gran acontecimiento histórico judío de las fuentes talmúdicas exclusivamente? ¿No sabríamos siquiera el nombre de Judas Macabeo!

En segundo término, la aparición de Jesús durante el período de perturbación y confusión que sobrevino en Judea bajo el gobierno de Herodes y los procuradores romanos fue un hecho tan poco visible que difícilmente los contemporáneos suyos y de sus discípulos hayan tenido noticia del mismo. Cuando el cristianismo se transformó en una secta grande y poderosa, los “sabios del Talmud” ya estaban muy lejos del tiempo de Jesús, y no recordaban en su verdadera forma los hechos históricos que acaecieron al Mesías cristiano: los satisfacían las narraciones populares corrientes acerca de él y de su vida. (Muchos de estos relatos fueron conocidos por el filósofo pagano Celso, de modo que debieron de estar muy difundidos.) En boca de los judíos y paganos que se oponían al cristianismo, las historias primitivas pasaron a ser motivos de ridículo: las nobles cualidades que los discípulos encontraban en Jesús eran interpretadas como defectos, y los milagros que se le atribuían, como prodigios horribles e indecentes.

Debe notarse que las más antiguas de esas historias (de las cuales hablaremos más adelante) son anteriores al momento en que el último de los Evangelios que han llegado hasta nosotros alcanzara su forma presente y fuera aceptado como Canónico. Pero las narraciones del Talmud parecen haber sido pensadas deliberadamente para contradecir los hechos que los Evangelios recuerdan. Por ejemplo, los Evangelios dicen que Jesús fue engendrado por el Espíritu Santo y que no tenía padre humano; el Talmud dice que carecía efectivamente de padre, pero no por obra del Espíritu Santo, sino como resultado de una unión irregular. Los Evangelios dicen que realizó signos y prodigios a través del Espíritu Santo y del poder de Dios; el Talmud admite que obró signos y prodigios, pero por medio de la magia.

En los Evangelios, la oposición de Jesús a los fariseos y escribas y a sus “preceptos aprendidos rutinariamente”, y las enseñanzas del maestro sobre el contenido de la verdadera religión son presentadas como hechos admirables, pero el Talmud declara que Jesús fue “un pecador de Israel” y que “se burlaba de las palabras de los sabios”. Hay muchos ejemplos análogos. Esto demuestra que antes de que el último de los Evangelios existentes recibiera su forma final circulaban entre los primeros cristianos muchas narraciones, orales o incluso escritas, sobre la vida y las enseñanzas de Jesús, narraciones que fueron recogidas por los evangelistas que conocemos.

De esto se sigue que los relatos de los primeros tres Evangelios son bastante antiguos, y que no es razonable cuestionar la existencia de Jesús

(cosa que han hecho ciertos estudiosos en el siglo dieciocho y en nuestra época) ni su carácter general, tal como es descrito en estos Evangelios. Este es el único valor histórico que podemos atribuir a las primitivas narraciones talmúdicas sobre Jesús.

Pero ellas tienen otro tipo de importancia histórica no menos valiosa: nos permiten saber qué pensaron los “sabios de Israel” sobre el origen y las enseñanzas de Jesús unos setenta años después de que éste fuera crucificado, y a veces comprender las razones que separaron de él a la mayoría de los judíos, incluso los más doctos.

Pero ¿podemos también buscar la verdad histórica en estas referencias talmúdicas? ¿Podemos encontrar en ellas hechos que los Evangelios, por motivos religiosos, hayan deliberadamente ignorado o modificado?

Antes de responder, debemos primeramente diferenciar las afirmaciones transmitidas por los *tanaím* (y que subsisten en la *Mishná*, en las *baraitot* y en los primeros *midrashim*) de las comunicadas por los *amoraím* (y que encontramos en la *Guemará* y en *midrashim* posteriores). Mientras estas últimas no pueden tener ningún valor histórico objetivo (puesto que en la época de los *amoraím* no existía por cierto ningún recuerdo claro sobre la vida y las obras de Jesús), quizá sea posible atribuir cierta importancia histórica a los relatos del tiempo de los *tanaím* (aunque sólo a aquellos que no contienen controversias manifiestas con las opiniones cristianas o con los Evangelios, cuyas narraciones, como ya lo señalamos, eran bien conocidas por los cristianos antes de que tomaran su forma presente). Consecuentemente, no utilizaremos las afirmaciones de los *amoraím*; quienes lo deseen, pueden leerlas en los títulos que citamos en la bibliografía.

Pero en este breve estudio de las menciones de Jesús en el Talmud y el *Midrash* no sólo debemos descartar las últimas referencias, sino también los fragmentos referentes a “Ben Stada”, a quien los *amoraím*, y especialmente Rab Jisda (217-309 e. c.), identifican con Ben Pandera y Jesús.<sup>1</sup> La razón es simple: no está probado que los *tanaím* siempre los consideraran la misma persona. Rabenu Tam (*Shabat* 104b) declara que “éste no era Jesús de Nazaret”. Incluso en el *Toldot Ieshu* (que examinaremos más adelante) Jesús aparece sólo como Ben Pandera, y nunca como Ben Stada, aunque se le atribuye la introducción de “hechizos de Egipto en una hendidura de su carne”. De modo que incluso en una época tan tardía como la de la composición del *Toldot Ieshu*, “Ben Stada” no era considerado un seudónimo habitual de Jesús. En el siglo pasado, Derenbourg<sup>2</sup> y Joel<sup>3</sup> diferenciaron lo que se dijo de Ben Stada de lo que se afirmó de Jesús; recientemente, dos estudiosos, uno judío y otro cristiano,<sup>4</sup> llegaron a la con-

<sup>1</sup> *Shab.* 104b; *Sanh.* 67a.

<sup>2</sup> *Essai sur l'histoire de la Paléστine*, París, 1867, pág. 478. En la traducción hebrea, *Massa Eretz Yisrael*, se omitió la referencia por temor a la censura.

<sup>3</sup> *Blicke in die Religionsgeschichte usw.*, II, 55.

<sup>4</sup> H. P. Chajes en su artículo “Ben Stada (notas sobre el período anterior a la Destrucción del Segundo Templo)” en el *Ha-Goren* de S. A. Horodetski, Berdichev, 1903, IV, págs. 33-37; y *Christianity in Talmud and Midrash*, de R. T. Herford, pág. 345 (n).

clusión de que se llamó Ben Stada al falso profeta egipcio mencionado en Josefo (*Antigüedades* XX, VIII; *Guerras* II, XIII) y en los Hechos de los Apóstoles. Este falso profeta atrajo multitudes al desierto y les prometió que cuando él lo ordenara los muros de Jerusalén se derrumbarían. Félix, procurador de Judea en esa época (52-60 e. c.) le salió al encuentro con un fuerte contingente de caballería e infantería; mató a cuatro mil seguidores del profeta y tomó dos mil prisioneros, pero el egipcio desapareció.

Entre las referencias tanaíticas a Ben Stada, encontramos las siguientes:

a) El Rabi Eleazar dijo a los Sabios: “¿No trajo Ben Stada hechizos de Egipto en una hendidura de su carne?” Ellos le respondieron: “Era un loco, y no puedes aducir a un loco como prueba.” (*Shab.* 104b; *Sanh.* 67a.)

b) En el caso de cualquiera a quien se aplique la pena de muerte ordenada por la *Torá* no es propio estar al acecho, a menos que se trate de un seductor. ¿Y de qué forma están al acecho? Dos letrados se ubican en una habitación interior, y el reo en una exterior. Se enciende una vela y se dispone de tal modo que los letrados puedan ver al reo y oír su voz. Así se hizo con Ben Stada en Lod. Ocultaron a dos letrados, y lo lapidaron.<sup>5</sup> (*T. Sanh.* X, II; *J. Sanh.* VII, 16, y con más detalle, *B. Sanh.* 67a.)

Es difícil suponer que todo esto tenga que ver con Jesús. Las autoridades talmúdicas no lo consideraron meramente un *shoté* (loco), sino como un peligroso seductor que atrajo a una gran cantidad de seguidores. No podían decir de él que fue lapidado por el tribunal judío (*Bet Din*), cuando en realidad fue crucificado por los romanos.<sup>6</sup> Y era imposible afirmar que Jesús fue condenado y ejecutado en Lod, siendo que ambas cosas ocurrieron en Jerusalén.

Pero estas objeciones carecen de aplicación si se concluye que Ben Stada no era Jesús (como lo suponían los *amoraím*), sino el profeta egipcio, quien realmente realizó actos disparatados al prometer a la multitud que cuando él lo ordenara los muros de Jerusalén caerían, y era además, un “seductor” que condujo al pueblo al desierto.<sup>7</sup> Después de haber desaparecido y escapado de Félix, es posible que se lo encontrara en Lod, que no está lejos de Jerusalén, y que allí se lo lapidara por orden del *Bet Din*, ante testigos ocultos, del modo prescrito en el fragmento citado de la *Tosefta*. Este episodio parece temporalmente próximo a la Destrucción del Templo (puesto que el gobierno de Félix concluyó en el 60 e. c.), y habría sido conocido por el R. Eleazar, quien llegó a ver el Templo sin destruir (*Git.* 56a; *Suk.*

<sup>5</sup> Chajes (*op. cit.*, pág. 35) rectamente corrige גמנו y lo hace הכמיו .

<sup>6</sup> *T. Sanh.* X, II, dice “lo lapidaron”, y solamente el Talmud *Bavli*, incluyendo opiniones de los *amoraím* acerca de que Ben Stada era Jesús, afirma que “lo colgaron la víspera de Pascua”.

<sup>7</sup> En la *Tosefta* falta el diálogo entre el testigo y el seductor (“¿Cómo podemos abandonar a nuestro Dios que está en los cielos y adorar ídolos?”) que aparece en el Talmud *Bavli* y no es posible en el caso del falso profeta egipcio.

27a; *Gen. R.* 421; *Ab. R. N.* VI, vers. 1º; XIII, vers. 2º; ed. Schechter, pág. 30) y de quien se dijo: "Ve... tras el Rabí Eleazar, a Lod." (*Sanh.* 32b).

Que Ben Stada no era Jesús surge no sólo de lo que ya hemos dicho del *Toldot Ieshu* y de la afirmación de Rabenu Tam, sino también del hecho, observado por Herford,<sup>8</sup> de que aunque en el Talmud encontramos los nombres "Ben Pandera" (o "Ben Pantere") y "Ieshu ben Pandera" (o "Pantere"), en ninguna parte leemos "Ieshu ben Stada".

En los *amoraím* que identificaron a Ben Stada con Jesús no puede confiarse en absoluto, según surge del hecho de que confundieron a Papo ben Judá con el padre de Jesús, y a Miriam M'gad'la N'shaia (la "peluquera de mujeres") con la madre, haciendo incluso de "Stada" un seudónimo de Miriam (Stada = *S'tat da*, es decir, "ella se apartó" [del marido]).<sup>9</sup> Sobre Papo ben Judá existe una *baraita*. El R. Meir dice: "Como las opiniones sobre la comida, así son las opiniones sobre las mujeres. Hay quienes arrojan el contenido de su taza, y no lo beben, si en él ha caído una mosca, y era tal la naturaleza de Papo ben Judá que acostumbraba encerrar a la mujer en la casa cuando él salía" (*Git.* 90a; *T. Sota* V, 9). La mujer de este Papo (mencionado en el Talmud como contemporáneo de Akiba y uno de sus compañeros de disputas)<sup>10</sup> debe de haber cometido alguna ofensa; el marido se habría vuelto tan celoso que no le permitía abandonar la casa, y el R. Meir, discípulo del R. Akiba, conoció el episodio, que quizás ocurrió aproximadamente en su tiempo.

Perc en los días de los *amoraím*, cuando la del nacimiento ilegítimo de Jesús era una idea corriente entre los judíos, y de fuente judía la conocía también Celso (150 e. c.),<sup>11</sup> aquellos letrados confundieron este incidente de la vida de Papo con algo acaecido a José, el padre de Jesús. A Miriam M'gad'la N'shaia (que, aparentemente, era la mujer de Papo,<sup>12</sup> y cuyo nombre recuerda el de María Magdalena del Nuevo Testamento) la confundieron con Miriam la madre de Jesús. Pero ni Papo ben Judá ni Miriam M'gad'la N'shaia (a esta última sólo la mencionan los *amoraím*) tienen relación alguna con Jesús, hecho que ha sido rectamente señalado por Samuel Krauss.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Herford, *op. cit.*, pág. 345 (n).

<sup>9</sup> Para mayor claridad podemos citar todo el pasaje: "Ben Stada, ¿no es Ben Pandera? El R. Jisda dijo: Stada era el esposo. Pandera era el amante. ¿No era el esposo Papo ben Judá? Su madre era Stada, ¿No era su madre Miriam M'gad'la N'shaia? Pues dicen en Pumbedita, *S'tat da*, es decir, se apartó de su esposo" (*Shab.* 104b; *Sanh.* 67a).

<sup>10</sup> *Ber.* 61a (= *Midr. Prov.* IX, 2); *Mech. Ex.* XIV, 29 (= *Can. R.* I, 9) y *passim*; cf. W. Bacher, *Agada der Tannaiten* I, 317-320. Contra la teoría de De-renbourg (*op. cit.*, pág. 470) de que éste es Judá ben Papo (*J. Ber.* II, 9; *Baba B.* V, 1), véase J. H. Shor, *Jüdische Zeitschrift*, VI, 289-290.

<sup>11</sup> Orígenes, *Contra Celso*, I, IX, 1, 32 y 33, en el título "Pandera".

<sup>12</sup> La *Hag* 4b se refiere a Miriam M'gad'la N'shaia en la época del R. Bibi bar Abay, un *amoraí* de fines del siglo tercero, pero los comentaristas del Talmud observan allí que "el ángel de la muerte le comunicó al R. Bibi un hecho que ocurrió cientos de años antes".

<sup>13</sup> *Op. cit.*, págs. 186-188, 274-277.

Con el nombre de "Ben Pandera" o "Ben Pantere" ocurre algo completamente distinto. Sólo los *amoraím* lo relacionan con Ben Stada, pero únicamente se lo encuentra en algunas *baraitot* (que citaremos más adelante) del tiempo del R. Eleazar ben Hircano y del R. Ismael (a fines del siglo primero y comienzos del segundo de la Era Cristiana). Este seudónimo es ciertamente muy antiguo, pues nos enteramos en Orígenes<sup>14</sup> que el pagano Celso, aproximadamente en el año 178, oyó a un judío afirmar que Miriam estaba divorciada de su esposo, de oficio carpintero, por haberse probado que era adúltera. Despedida por el marido y vagando avergonzada (repite Celso), en secreto dio a luz a Jesús, cuyo padre era cierto soldado llamado Pantheras (Πανθηρας). Orígenes mismo sostiene<sup>15</sup> que Santiago, el padre del padre de Jesús (José), tenía el nombre de "Panther". Aparentemente, Orígenes pretende explicar de este modo el hecho de que Jesús, hijo de José, fuera llamado Ben Pandera o Ben Pantere por los judíos; según él, se llamaba a Jesús con el nombre de su abuelo.

De todos modos, el nombre "Ben Pandera" apareció muy tempranamente. Es imposible para nosotros suponer que existió realmente un soldado romano de nombre Pandera o Pantheras que tuvo relaciones con la madre de Jesús, puesto que toda esta historia es sólo una leyenda originada en la convicción de los cristianos del tiempo de Pablo de que Jesús carecía de padre natural; en consecuencia, debemos buscar en otra parte la raíz de este curioso nombre.<sup>16</sup> De todas las explicaciones ofrecidas hasta este momento, nos parece preferible la de Nietsch y Bleek: "Pantere" es una parodia corrupta de Παρθένος, virgen.<sup>17</sup> Los judíos oían constantemente que los cristianos (la mayoría de los cuales hablaba griego desde los primeros tiempos) llamaban a Jesús "Hijo de la Virgen", υἱός τῆς Παρθένου; en son de burla, ellos lo llamaron "Ben ha-Pantera", es decir, hijo de la pantera. Gradualmente se olvidó que Jesús recibía ese nombre por su madre, y se pensó que era el del padre ("Pantere", "Pantori" o "Pandera");<sup>18</sup> puesto que éste no era un nombre judío, surgió la leyenda del padre natural extranjero. Como ocurrió en el caso de Miriam bat Bilga, casada con el "Sradiot", סרדיוט, el soldado (*T. Suk.* IV, 28; *B. Suk.* 56b; *J. Suk.* V, 7) se dedujo que Miriam, la madre

<sup>14</sup> *Contra Celso*, I, IX, 1. Véase Laible, *op. cit.*, 20-21; Krauss, *op. cit.*, 187, 277.

<sup>15</sup> Epifanio, *Haereses*, 78. Véase Herford, *op. cit.*, 39, n. 2.

<sup>16</sup> Deissmann, en el volumen dedicado a Nöldeke, pág. 871 y sigs., entrega un artículo completo, en el que demuestra que este nombre existía entre los soldados romanos. Pero la afirmación de que un soldado romano llamado así tuvo relaciones con la madre de Jesús es evidentemente una consecuencia de la convicción cristiana de que Jesús nació por obra del Espíritu Santo, y debido a que "Pantera" era nombre de soldado romano se le atribuyó al amante imaginario.

<sup>17</sup> *Studien u. Kritiken*, 1840, pág. 116; Laible, pág. 25; las objeciones de Herford (pág. 39) no son convincentes.

<sup>18</sup> Quizá subsista una indicación de este cambio de nombres de padre y madre en la discusión que hemos recogido del R. Jisda y sus colegas; el Rabí pensaba que "Ben Stada" no era el nombre del padre, sino el de la madre, y decía, con un juego de palabras: "*S'tat da*" (se apartó de su esposo).

de Jesús, había cometido adulterio con un soldado, desde luego romano, puesto que en esa época había legiones romanas en Judea.<sup>19</sup>

Si, consecuentemente, descartamos de entre las referencias talmúdicas las afirmaciones de los *amoraím*, y todo lo referente a Ben Stada, a Papo ben Judá y a Miriam M'gad'la N'shaia, quedan solamente los siguientes pasajes *tanaiticos*:

a) Cierta *baraita* cuya conclusión hace de Jesús un contemporáneo de Josué ben Perajia es, a nuestro juicio, dudosa. Se desarrolla como sigue:

Rechaza siempre con tu mano izquierda, e invita con tu mano derecha. No como Eliseo, que rechazó a Guejazi con ambas manos, ni como el R. Josué ben Perajia, que rechazó a Ieshu (el nazareno) con ambas manos.

Sigue a continuación, en arameo, el relato de las relaciones de Josué ben Perajia con Ieshu:

Cuando el rey Janneo mató a nuestros Rabíes, Josué y Ieshu fueron a Alejandría de Egipto. Cuando hubo paz (entre el rey y los fariseos) Simeón ben Shetaj les envió (lo siguiente): De mí, Jerusalén, la Ciudad Santa, a ti, Alejandría de Egipto, hermana mía: mi esposo habita en medio de ti y yo estoy desolada. Así que ellos (Josué ben Perajia y Ieshu) vinieron y se arriesgaron en cierta posada donde fueron tratados con mucho honor. El (Josué ben Perajia) dijo: ¡Qué hermosa es la posadera! Ieshu le dijo: Rabí, sus pestañas son demasiado cortas. Josué ben Perajia le dijo: Desdichado, ¿de tales cosas te ocupas? Envió cuatrocientas trompetas y lo anatematizó. Ieshu apareció ante él muchas veces, diciéndole: Vuelve a recibirme. Pero él no lo escuchó. Un día Josué ben Perajia estaba recitando el *Shemá*. Ieshu se le apersonó y Josué ben Perajia estaba dispuesto a recibirlo. Le hizo un signo con la mano (de que debía esperar mientras recitaba el *Shemá*, pues no quería ser interrumpido). Ieshu pensó que lo había rechazado y fue y colocó un ladrillo y le rindió culto. Josué ben Perajia le dijo: “¡Arrepiéntete!” Ieshu le dijo: Esto he aprendido de ti: a todo el que peca y hace pecar a muchos, ellos no le dan ninguna oportunidad de arrepentirse. La *baraita* dice: Ieshu (de Nazaret) practicó la hechicería y la seducción y llevaba a Israel por mal camino.<sup>20</sup>

En primer lugar, debe notarse que todo lo que en este fragmento está escrito en arameo no pertenece a la *baraita*, sino a la *Guemará* del período *amoraitico*; asimismo, en la segunda versión (*Sota* 47a) falta “La *baraita* dice: Ieshu... (etcétera). Esta segunda versión serviría para probar que toda la historia del retorno de Egipto concierne exclusivamente a Jesús. Final-

<sup>19</sup> Sobre esto, véase Gustav Dalman, nota de la pág. 21 de Laible, *op. cit.*; y Krauss, *op. cit.*, pág. 276, n. 13.

<sup>20</sup> *Sanh.* 107b; *Sota* 47b; *J. Hag.* II, 2 (págs. 74-77).

mente, en la tercera versión (*J. Hag.*) el episodio es descrito en términos generales, Ieshu no es ni siquiera mencionado, y el incidente no le ocurre a Josué ben Perajia, sino a Judá ben Tabai y “uno de sus discípulos”.<sup>21</sup> Sobre esta base, Herford<sup>22</sup> supone que la tercera versión, tomada del Talmud *Ierushalmi*, es la original, y que las dos versiones del Talmud *Bavli* se deben a añadidos babilónicos posteriores, originados en los nombres “Eliseo” y “Guejazi”<sup>23</sup> que preceden esta historia sobre Josué ben Perajia y Ieshu.

Las razones que llevaron al cambio de nombres o a su presencia en este pasaje, en mi opinión son las siguientes: a) Josué ben Perajia y Judá ben Tabai vivieron aproximadamente en la misma época; como Simeón ben Shetaj (*Aboth* I, 5-9) formaba “pareja” con Judá ben Tabai, también se lo menciona en la versión *Bavli*; b) el nombre Ieshu-Ieshua se asemeja a Josué-Iehoshua (ben Perajia), y c) en la historia encontramos sugeridas algunas tradiciones cristianas que aparecen en los Evangelios. (En los Evangelios la familia de Jesús huye a Egipto a causa de un rey cruel —Herodes—, Jesús atrae a las mujeres, algunas son entusiastas seguidoras suyas, y entre ellas hay incluso mujeres caídas —Juan, 8:11—: aquí también Ieshu huye con su maestro a Egipto a causa de un rey cruel [Janneo], y presta mucha atención a una mujer.)<sup>24</sup> Esto explica por qué, en la versión *Ierushalmi*, se añade el nombre de “Ieshu”, y toda la historia se modifica y alarga considerablemente. En la forma *Bavli* la historia está tan y tan tardíamente transformada que resulta innecesario malgastar una palabra para evidenciar su naturaleza no-histórica.<sup>25</sup>

Jesús rindiendo culto a un ladrillo: nada podía ser más absurdo. Jesús discípulo de Josué ben Perajia y contemporáneo de Simeón ben Shetaj y del rey Janneo, que reinó en Judea del 103 al 76 a. e. c. y venció aproximadamente en el 88 a. e. c. a los fariseos que habían luchado contra él durante seis años, matando a ochocientos de ellos y obligando a otros ocho mil a huir de Judea (episodio al que se alude con la expresión “Cuando el rey Janneo mató a nuestros Rabíes”); ¿podía haber un anacronismo más

<sup>21</sup> La versión *Ierushalmi* dice: “A Judá ben Tabai el pueblo de Jerusalén quería designarlo presidente (del Sanhedrín) de Jerusalén. El huyó a Alejandría. El pueblo de Jerusalén escribió: De la Gran Jerusalén a Alejandría la Pequeña: ¿Cuánto tiempo mi prometido habitará contigo mientras yo estoy apesadumbrada por él? El se embarcó y fue. Dijo: Débora, la posadera que nos recibió, ¿qué defecto tenía? Uno de sus discípulos dijo: Rabí, sus ojos eran malos. El le respondió: Dos cosas te faltan: una, que sospeches de mí, y otra, que la mires más de cerca. ¿Qué dije? ¿Que era hermosa de ver? (No) sino que era buena en la acción. (El discípulo) se enojó y se fue.”

<sup>22</sup> Herford, *op. cit.*, págs. 52, 54; véase Laible, pág. 41.

<sup>23</sup> Herford piensa que, en éste y en otro fragmento, “Gehazi” es un seudónimo del apóstol Pablo. Véase *op. cit.*, págs. 97-103 y 34-71.

<sup>24</sup> Laible, pág. 42.

<sup>25</sup> Krauss (págs. 246-257) sugiere que la brecha entre los doce y los treinta años de la vida de Jesús podría llenarse con la ayuda de esta historia talmúdica sobre un viaje a Egipto (historia con la que combina el relato de Celso según el cual Jesús se vendió y fue esclavo en aquel país). Sólo podemos aceptar esto como un hecho real si suponemos que Ben Stada (de quien el *Taná R.* Eleazar dice que “trajo hechizos de Egipto en una hendidura de su carne”) era Jesús de Nazaret.

grosero? Esta contradicción notoria entre el Talmud y el relato evangélico movió a cierto autor, que permaneció en el anonimato (G. R. S. Mead), a adelantar la hipótesis de que Jesús vivió en realidad en los días de Alejandro Janneo y Josué ben Perajia, como afirma el Talmud; los evangelistas lo habrían confundido con alguno de los falsos profetas que ocasionaron perturbaciones y fueron muertos en la época de Poncio Pilato.<sup>26</sup>

Es obvio que esta hipótesis (incluso aunque quien la formuló anónimamente no la propuso como verdad absoluta), basada por completo en un solo fragmento talmúdico (del cual se deriva, asimismo, todo lo que los *amoraím* y el *Toldot Ieshu* dicen sobre el tema) no merece que le prestemos mucha atención. Me inclino a suponer que no sólo el relato *Bavli amoraítico* es muy tardío, sino que la conclusión misma de la *baraita* (“No como Eliseo, que rechazó a Guejazi con ambas manos, ni como Josué ben Perajia, que rechazó a Ieshu [el nazareno] con ambas manos”) es también una adición posterior, y que el punto principal de la tradición es simplemente la sentencia: “Rechaza siempre con tu mano izquierda e invita con tu mano derecha.” Esta sentencia es en verdad muy antigua y, aparentemente, fue pronunciada por el R. Eleazar el Grande (véase *Mech. Yithro*, § *Amalek* 81; ed. Friedmann 55a y b; también H. P. Chajes en *Ha-Goren* IV, 34, fin de la n. 2).<sup>27</sup>

b) Existe una segunda *baraita* cuyo valor histórico es mayor. Dice lo siguiente:

La víspera de Pascua, ellos colgaron a Ieshu (de Nazaret) y el heraldo estuvo ante él durante cuarenta días, diciendo: “(Ieshu de Nazaret) va a ser lapidado, pues practicó la hechicería y la seducción y llevaba a Israel por mal camino. Todo el que sepa algo en su defensa, que venga y abogue por él.” Pero no encontraron nada en su defensa, y lo colgaron la víspera de Pascua.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Véase *Did Jesus Live 100 B.C.P.*, Theosophical Publication Society, Londres y Benarés, 1903; A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga, 1906, pág. 326.

<sup>27</sup> Así caen las objeciones de M. Friedländer (*Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums in Zeitalter Jesu*, Berlín, 1905, pág. 233 n), contra los que en el Talmud encuentran de todo sobre la vida de Jesús (él piensa que tales pasajes son adiciones posteriores y puras falsificaciones). Friedländer objeta que, por una parte, Jesús aparezca como contemporáneo de Josué ben Perajia y, por la otra, de Papo ben Judá, contemporáneo del R. Akiba: es decir, que en tal caso debió haber vivido cien años antes y cien años después del Jesús de los Evangelios. Ya hemos demostrado que Papo ben Judá no tiene nada que ver con Ieshu, y que la afirmación de que Ieshu fue discípulo de Josué ben Perajia carece de todo valor. Los otros enunciados talmúdicos, los más antiguos, no están en tal oposición con los relatos de los Evangelios.

<sup>28</sup> *Sanh.* 43a. Las palabras entre paréntesis pertenecen al *Dikduké Sofrim*, manuscrito de Múnich. En un manuscrito florentino se lee: “La víspera de Pascua y víspera de *Shabat*; esto concuerda con la explicación de Chwolsohn de que Jesús fue crucificado en la víspera de un *Shabat* que caía la víspera de Pascua. Véase Chwolsohn, *op. cit.*, págs. 11-55.

Siguen algunas observaciones del *amora* 'Ulla:

'Ulla dijo: ¿Y suponéis que para él (Ieshu de Nazaret) existía algún derecho de apelación?<sup>29</sup> Era un seductor, y el Misericordioso ha dicho: no lo escatimarás ni lo encubrirás. Diferente cosa ocurrió con Ieshu, pues él estaba cerca de la autoridad civil.

(’Ulla fue discípulo del R. Iojanán y vivió en Palestina a fines del siglo tercero.)

Se debe prestar atención a la fuerza con que se afirma que Jesús “practicó la hechicería y la seducción y llevaba a Israel por mal camino”. Esto, aparentemente, es lo que “la *baraita* dice” y el fragmento talmúdico anterior cita.

Los sabios del Talmud no niegan que Jesús obrara signos y prodigios, sino que los consideran actos de hechicería.<sup>30</sup> Lo mismo encontramos en los Evangelios: “Pero los escribas que habían venido de Jerusalén decían que tenía a Beelzebú, y que por el príncipe de los demonios echaba fuera los demonios” (Marcos, 3:22); en Mateo, 9:34; 12:24, los fariseos hablan en términos semejantes.

Que Jesús fue muerto por seductor y engañador era algo claro para los *tanaím*, pues, en sus días, los discípulos de aquél constituían una secta judía separada que negaba muchos de los principios religiosos del judaísmo: su maestro, Jesús, los había seducido y apartado. Pero es digno de notarse que la *baraita* subraya el hecho de que no hubo prisa en la ejecución de Jesús a pesar de que era un seductor, y que ésta se demora cuarenta días, por si había alguien que quisiera abogar por él (cosa que sorprende al *amora* 'Ulla).

Esto es exactamente lo contrario de lo que dice el relato evangélico, según el cual el juicio de Jesús por el Sanhedrín concluyó muy rápidamente y la sentencia fue apresuradamente cumplida por el procurador romano. Personalmente considero que la afirmación sobre el heraldo es obviamente “tendenciosa”; resulta difícil atribuirle carácter histórico.

En cambio, el relato talmúdico concuerda con el hecho histórico de que Jesús fue ajusticiado la víspera de Pascua (y víspera de *Shabat*), según lo recuerda el Cuarto Evangelio: “Era la víspera de la Pascua” (Juan, 19:14), lo que puede compararse con la afirmación de Marcos: “Cuando sacrificaban el cordero de la Pascua”, lo que contradice el texto inmediatamente anterior: “El primer día de la fiesta de los panes sin levadura” (Marcos, 14:12); también constituye una prueba la circunstancia de que el primer día de la semana, después de *tres días*, Jesús no se encontrara en su tumba. No obstante, el Talmud habla de colgamiento y no de crucifixión, pues esta horrible forma romana de ajusticiar no existía en el sistema legal judío, y

<sup>29</sup> Heiford, *op. cit.*, págs. 89, 349, traduce erróneamente: “¿Se habría pensado que en favor de Jesús, un revolucionario, podía decirse alguna cosa?”

<sup>30</sup> Véase L. Blau, *Das altjüdische Zauberverwesen*, Budapest, 1898, pág. 29. Justino Mártir, *Dial. cum Tryphone Judaico*, c. 69, demuestra que en esa época los judíos hablaban de Jesús como de un hechicero.

los sabios de Israel la conocieron a través de los juicios romanos. Incluso el apóstol Pablo (Gálatas, 3:13) se refiere al pasaje “porque maldito por Dios es el colgado” (Deuteronomio, 21:23) como aplicable a Jesús.<sup>31</sup>

c) Inmediatamente a continuación de la anterior hay una segunda *baraita* (*Sanh.* 43a):

Jesús tuvo cinco discípulos: Mattai, Nakai, Netser, Buni y Todá.

Sigue a continuación un añadido *amoráitico*, reconocible como tal por el lenguaje arameo y las observaciones ingeniosas con juegos de palabras:

Ellos llevaron a Mattai (ante los jueces). El les dijo: “¿Será muerto Mattai? Está escrito: *Mattai* (lit. cuando) vendrá y aparecerá ante Dios.” Ellos le dijeron: “Ciertamente, Mattai será muerto, pues está escrito: *Mattai* (lit. cuando) morirá y su nombre perecerá.”

Ellos llevaron a Nakai. El les dijo: “¿Será muerto Nakai? Está escrito: Y *Naki* (lit. el inocente) y el justo no serán muertos por ti.” Ellos le dijeron: “Ciertamente, Nakai será muerto, pues está escrito: En los lugares secretos él mató al *Naki* (lit. el inocente).”

Ellos llevaron a Netser. El les dijo: “¿Será muerto Netser? Está escrito: y *Netser* (lit. una rama) de sus raíces florecerá.” Ellos le dijeron: “Ciertamente, Netser será muerto, pues está escrito: y serás arrojado de tu sepulcro como una *Netser* (lit. rama) abominada.”

Ellos llevaron a Buni. El dijo: “¿Será muerto Buni? Está escrito: *B'ni* (lit. mi hijo), mi primogénito, Israel.” Ellos le dijeron: “Ciertamente, Buni será muerto, pues está escrito: mataré a *Binja* (lit. tu hijo), tu primogénito.”

Ellos llevaron a Todá. El dijo: “¿Será muerto Todá? Está escrito: un salmo por *Todá* (lit. acción de gracias).” Ellos le dijeron: “Ciertamente, Todá será muerto, pues está escrito: quien sacrifique *Todá* (lit. ofrendas), me honra.”

No es posible que toda esta gimnasia bíblica pertenezca a la *baraita*. De todos modos no puede ser histórica, pues no se concibe que un tribunal consenta estas bromas verbales con versículos de la Escritura a expensas de los condenados, antes de llevarlos al lugar de la ejecución, ni tampoco que cinco discípulos de Jesús fueran ajusticiados juntos.<sup>32</sup> La *baraita* asegura que Jesús tuvo cinco discípulos, mientras que los Evangelios hablan de doce. Puesto que el número de los Evangelios corresponde al de las tribus de Israel, es posible que fuera decidido por Jesús mismo y que, en consecuencia, sea histórico. Pero también pudo haber sido elegido por los autores de los Evangelios y no ser histórico, así como no refleja la realidad la afirmación sobre los setenta discípulos presuntamente seleccionados por el Nazareno (Lucas

<sup>31</sup> Véase Laible, *op. cit.*, 81-83.

<sup>32</sup> En martirologios cristianos y también en papiros que contienen relatos de la época romana encontramos argumentos similares, pero es difícil suponer que esta discusión de nombres típicamente talmúdica haya tenido lugar ante un tribunal.

10:1) (el número corresponde deliberadamente a las “setenta naciones” y a las “setenta lenguas”).<sup>33</sup>

En todo caso, a esta *baraita* le falta precisión, pues aunque los nombres son de discípulos reales, algunos no lo fueron de Jesús directamente, sino que pertenecen a una segunda generación. Así tenemos a Mattai y Nakai, quienes obviamente —según lo ha advertido Krauss,<sup>34</sup> son Mateo y Lucas. Netser proviene de *Notsrim* (cristianos) —lo piensa Krauss—<sup>35</sup> o quizás una corrupción de Andrai (Andrés), el hermano de Simón Pedro (Marcos 3:18; Mateo 10:2; Lucas 6:14). La mayoría de los eruditos cristianos suponen que Buni es el Nicodemo mencionado en el Evangelio de Juan (3:1-10, 19:39); puesto que en una *baraita* sobre Nakdimon ben Gurión (*Taanith* 20a) encontramos: “Su nombre no es Nakdimon, sino Buni. ¿Y por qué se lo llama Nakdimon? Porque el sol brilló (*nak'da*) por él.”<sup>36</sup> Personalmente opino que Buni es una corrupción de “Iuhanni” o “Iuani”, es decir, Juan, el hermano de Santiago, el hijo de Zebedeo. El último discípulo, Todá, es seguramente Tadeo, también llamado Lebeo (Mateo 10:3; Marcos 3:18).<sup>37</sup>

Como esta *baraita* es anónima, su temprano origen no resulta decisivo. Algunos<sup>38</sup> suponen que proviene de la época del R. Akiba y de Bar Kojba, en la cual muchos cristianos fueron castigados por no denunciar el mesiazgo de Jesús y confesar el del guerrero judío. Pero: a) los cristianos no eran entonces ajusticiados, sino sólo azotados, según nos lo dice Justino Mártir (*Apología*, 1, 31) y b) la muerte de estos discípulos es relatada en el curso de una argumentación bíblica casuística, tardía, y no forma parte de la *baraita* propiamente dicha.

d) No es seguro que el siguiente relato talmúdico concierna a Jesús:

“Un impúdico”: el R. Eleazar sostiene que esto significa un bastardo, mientras que el R. Josué dice que es “hijo de la impureza” (*ben nidá*; véase Levítico 15:32); el R. Akiba sostiene que es ambas cosas. Los sabios estaban una vez sentados (en el portal). Dos niños pasaron ante ellos; uno cubrió su cabeza y el otro la descubrió.\* Al que descubrió su cabeza, el R. Eleazar lo llamó “bastardo”; el R. Josué, “hijo de la impureza”, y el R. Akiba, “bastardo e hijo de la impureza”. Le preguntaron al R. Akiba: ¿Cómo te atreves a contradecir a tus colegas? El les dijo: Probaré lo que digo. Buscó a la madre del niño y vio su puesto y los guisantes que vendía en la feria. Le dijo: Hermana, si me respondes a lo que te preguntaré, te llevaré a

<sup>33</sup> Graetz, *Geschichte der Juden*, III, I,<sup>5</sup> 296, n. 4

<sup>34</sup> *Op. cit.*, 57, n. 3.

<sup>35</sup> *Ibid.*, n. 4. Véase también Laible, pág. 71.

<sup>36</sup> Véase, en detalle, Laible, págs. 70-71; Graetz, III, I,<sup>5</sup> 303 n; Herford (pág. 93) ve en la mayor parte de estos nombres alguna referencia a Jesús: él es “el *Naki*”, el inocente; “la *Netser*”, rama, de la raíz de Jesé, y “el Hijo” (*Buni*).

<sup>37</sup> Véase Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, pág. 40.

<sup>38</sup> Laible, 37-71; cf. Herford, 91-95.

\* Entre los judíos, como entre otros orientales, descubrirse la cabeza ante un superior es una grosera falta de respeto.

la vida del mundo por venir. Ella le dijo: Júramelo. El R. Akiba juró con sus labios pero desconoció el juramento en su corazón. Le dijo a ella: ¿Cuál es la naturaleza de éste tu hijo? Ella respondió: Cuando entré en la cámara nupcial estaba en mi impureza, y mi esposo permaneció apartado de mí, y mi padrino de bodas entró en mí y tuve este hijo. De modo que el niño era bastardo e hijo de la impureza. Entonces ellos dijeron: Grande era Akiba, que avergonzó a sus maestros. En la misma hora ellos dijeron: Bendito sea el Dios de Israel, que reveló su secreto al R. Akiba ben Iósef.<sup>39</sup>

Jesús no es mencionado explícitamente en esta narración, ni hay bases para suponer que el censor cristiano de la Edad Media suprimiera el nombre del niño.<sup>40</sup> Si Celso y el Talmud no hubieran conservado la leyenda de su ilegitimidad (leyenda que se originó exclusivamente en la convicción de los cristianos de que Jesús carecía de padre humano) el autor del *Toldot Ieshu* nunca habría utilizado este relato talmúdico como base de la leyenda de la “impureza” de Miriam, la madre de Jesús, y de su relación ilegal con el padrino de bodas, ni nunca —en consecuencia— se le habría ocurrido que la historia se refiere a Jesús. Por cierto que la solemne conclusión (“Bendito sea el Dios de Israel, que reveló su secreto al R. Akiba ben Iósef”) podría sugerir que aquí hay algún misterio oculto, que se ha revelado algo de gran importancia, y que el texto no concierne exclusivamente a los niños originales.

Pero esa conclusión es incuestionablemente posterior a la historia misma. Hay una primera conclusión, más simple: “Ellos dijeron: Grande era Akiba, que avergonzó a sus maestros.” La segunda y más solemne es una adición realizada más tarde, en la época en que se pensaba que el relato se refiere realmente a Jesús. El pasaje aparece sólo en el *Masjet Kalá* y en el *Kalá Rabati*, tratados menores adjuntados en un período muy tardío, que contienen muchos añadidos, sustancialmente nuevos o formalmente corrompidos.

Jesús como contemporáneo del R. Akiba no es una idea que provenga de los primeros *Tanaím*, sino un producto de la imaginación de la generación posterior (la misma que pudo suponer que Papo ben Judá era el esposo de Miriam, la madre de Jesús). La única razón de que citáramos esta historia consiste en que el autor del *Toldot Ieshu* (obra de la que trataremos más adelante) basó todo un libro sobre ella.

<sup>39</sup> *Tratado Kalá*, ed. Koronel, pág. 18b (*Jamishá Kuntresim*, Viena, 1864, pág. 3b); *Kalá*, Talmud, ed. Ram., pág. 51a; *Baté Midrashot*, ed. S. A. Wertheimer, Jerusalén, 1895, III, 23; Dalman, apéndice a Laible, págs. 7-8.

<sup>40</sup> Sobre este punto, véase Laible, pág. 34, quien llega a la conclusión de que la criatura es Jesús, porque lo que se dice no se refiere a cualquier bastardo. No me parece que éste sea el caso: la historia sólo intenta mostrar cuál es la opinión correcta sobre la palabra “impúdico”. Véase también Herford, págs. 49-50, y Krauss, *op. cit.*, págs. 262, 278. Jesús podría ser considerado “impúdico” porque “se burlaba de las palabras de los sabios”, sobre la base de lo que recuerda Lucas 2:41-47, sobre el niño Jesús, que discutió con los escribas cuando tenía doce años. Sobre la ilegitimidad, véase más adelante la sentencia de Ben Azai.

e) Desde la época de Abraham Geiger, eruditos judíos han encontrado referencias antiguas a Jesús en ciertos pasajes talmúdicos en que se menciona a Balaam.<sup>41</sup> Según este punto de vista, se habla de Jesús en los dos siguientes fragmentos de la *Mishná*:

Tres reyes y cuatro plebeyos no tienen parte alguna en el mundo por venir... cuatro plebeyos: Balaam, Doeg, Ahistofel y Guejazi (*Sanh.* X, 2). Los discípulos del perverso Balaam heredarán la Gehena y descenderán al foso de la destrucción, pues se ha dicho: “Los hombres de la cólera y el engaño no vivirán más de la mitad de sus días” (*Avot* V, 19).

Entre los eruditos judíos, el que en éstos y otros pasajes, tempranos y tardíos, del Talmud y el *Midrash*, a Jesús se lo designa Balaam, ha pasado a ser una cosa aceptada, tan patente que no necesita ninguna prueba sería.<sup>42</sup> Pero, en mi opinión, este supuesto no es inevitable. Quizás más correcta sea la posición de Friedländer,<sup>43</sup> no tanto por su afirmación de que se pensaba en los antinomistas (“quienes adhieren a la enseñanza de Balaam”, a los que se refiere el Nuevo Testamento [Judas 11]), sino porque niega que Jesús sea designado con el seudónimo de Balaam en todo pasaje realmente antiguo.

¿Sobre qué se basa esta hipótesis? ¿Por qué habrían ocultado su intención los sabios de la *Mishná*, llamando Balaam a Jesús? Veremos más adelante que cuando los sabios, por alguna razón, no desean nombrar a Jesús, lo llaman “Ese tal”, lo que es completamente inequívoco. Pero designarlo “Balaam” (nombre familiar en la *Torá* como propio de un idólatra de carácter bien definido, mientras que, por lo contrario, los rasgos característicos de Jesús, según los describe el Talmud, no están delineados con claridad y, además, es un judío) habría implicado dar lugar a error, y no era necesario ni deseable. Además, en la época de la *Mishná*, “el ojo perverso, el espíritu altanero y el alma voraz”, ¿eran características destacadas de los discípulos de Jesús, y sólo de ellos?<sup>44</sup> Por el hecho de que la *Mishná Sanhedrín* lo mencione junto a Doeg, Ahistofel y Guejazi, Balaam ¿debe ser

<sup>41</sup> Véase Geiger, *Bileam u. Jesús*, *Jüdische Zeitschrift*, VI (1868), págs. 31-37. Hermann Strack, en su Introducción a Laible, *op. cit.*, pág. VI, y S. Krauss, *op. cit.*, pág. 361, dan la literatura sobre la materia. Véase Laible, págs. 57-58, y el apéndice de Dalman pág. 12 (el original hebreo); Herford, págs. 64-78 y 404-405 (apéndice con el original hebreo).

<sup>42</sup> Véase, por ejemplo, H. P. Chajes, *Am-Haarez e Min*, *Rivista Israelitica*, III (1906), 94 n.

<sup>43</sup> *Der Antichrist*, Gotinga, 1901, págs. 190 y sigs.

<sup>44</sup> Incluso Chajes, citado en la última nota como concordante con Geiger, dice (*Markus-Studien*, Berlín, 1899, pág. 25, n. 2): “Los eruditos Geiger, Perles y Schor asumen un punto de vista unilateral al encontrar que Jesús es descrito en el Talmud con la apariencia de Balaam.” Aunque a veces concuerda con ellos y aporta pruebas adicionales para la teoría del *Avot d. Rab. Natan* (XXI, vers. 19) sigue pensando que “dondequiera se hable de la inmoralidad de Balaam, se designa a los seguidores de Nicolao”.

necesariamente Jesús, y ningún otro? Geiger,<sup>45</sup> y después de él Laible<sup>46</sup> y Herford,<sup>47</sup> se persuadieron de que el Balaam de ese pasaje *debe* ser Jesús, porque se habla de israelitas que no tendrán parte en el mundo por venir, y Balaam no era israelita. Pero tampoco lo era el edomita Doeg. En consecuencia, Laible<sup>48</sup> y Herford<sup>49</sup> se ven obligados a concluir que Doeg, Ahistofel y Guejazi son probablemente seudónimos de los apóstoles Pedro, Santiago y Juan, o bien de Judas Iscariote (Doeg el traidor), Pedro (Ahistofel) y Pablo (Guejazi). Pero todas estas hipótesis, ¿no son “montañas suspendidas de un cabello”? Además, como veremos más adelante, todavía era objeto de disputas el que Jesús estuviera verdaderamente excluido del mundo por venir. Aparte de esto, hay dos elementos de prueba que refutan la presunta utilización de “Balaam” como seudónimo de Jesús: son dos pasajes en los que Jesús es mencionado junto a Balaam y completamente diferenciado de él.

f) La historia habla de “Onkelos, hijo de Kalónimos, hijo de la hermana de Tito”, quien quiso hacerse prosélito. Primeramente se dirigió a Tito por medio de encantos. Tito le advirtió que no se hiciera prosélito porque Israel tenía muchos mandamientos, y mandamientos difíciles de observar; más bien le aconsejó que se opusiera a ellos. Onkelos entonces se dirigió a Balaam, quien le dijo, en su ira contra Israel: “No busques su paz ni su bien.” Hasta entonces, Onkelos no “se llegó a Jesús y le dijo: ¿Qué es lo más importante del mundo? El le dijo: Israel. El preguntó: ¿Y qué pasaría si me uniese a ellos? El le dijo: Busca su bien y no busques su daño; todo el que los hiera es como si hiriera la niña de los ojos de Dios. El preguntó entonces: ¿Y cuál es el destino de ese hombre? El le dijo: Ser inmundicia hirviente. Una *baraita* dice: Todo el que se buile de las palabras de los sabios está condenado a ser inmundicia hirviente. Venid y ved lo que media entre los transgresores de Israel y los profetas de las naciones del mundo” (*Guit.* 56b-57a).

Es difícil decidir la antigüedad de este pasaje. Su estilo arameo<sup>50</sup> y la introducción de la fórmula “una *baraita* dice” probarían su carácter tardío. Pero en él se habla del hijo de la hermana de Tito, el que, según Graetz,<sup>51</sup> era Flavio Clemente (en corrupción Kalónimos o Kalónicos, como en *Avodá Zará* IIa), el sobrino de Domitiano (y, por lo tanto, también de Tito, hermano del anterior) que fue ajusticiado por ateo aproximadamente en el 96 e. c. (los paganos consideraban que la creencia en un Dios invi-

<sup>45</sup> *Jüdische Zeitschrift*, VI, 32-33.

<sup>46</sup> Laible, 52-53.

<sup>47</sup> Herford, pág. 66.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, págs. 54-55.

<sup>49</sup> *Op. cit.*, pág. 71.

<sup>50</sup> En realidad, hay pasajes arameos más antiguos que estos hebreos, pero no en forma de diálogo como el presente.

<sup>51</sup> *Geschichte* IV, 109, 403-405, n. 12, 411 n. Véase también Derenbourg, *op. cit.*, II, 178 (traducción hebrea).

sible era ateísmo). De modo que el protagonista del relato vivió en un período temprano. Además, se acusa a Jesús únicamente de “burlarse de las palabras de los sabios” y de ser “un transgresor de Israel”; pero se le hacen decir cosas buenas de Israel, por lo cual no sólo se lo estima más que a Tito, sino también más que a Balaam, “el profeta de las naciones del mundo”. Entiendo que esto prueba la real antigüedad del relato.

Para el Talmud, Jesús fue siempre un judío. Puede que fuera un transgresor y se “burlara de las palabras de los sabios” (cosas ciertas, especialmente en vista de Mateo 23, donde escarnece discrecionalmente a los fariseos y a sus gravosas interpretaciones de la *Torá*, los ridiculiza por diezmar la menta, el eneldo y el comino, colando el mosquito y dejando pasar el camello, y les dirige muchas otras acusaciones por el estilo) pero la “chispa judía” todavía estaba encendida en él, y lo llevaba a procurar el bien de su pueblo. Desde este punto de vista, el pasaje es importante. Es decir, no por la mejor comprensión de los hechos y opiniones de Jesús, sino por la actitud del Talmud con respecto a Jesús el judío.

El pasaje es también importante porque en él Balaam y Jesús no sólo son perfectamente diferenciados, sino incluso ubicados en posiciones opuestas. Geiger<sup>52</sup> y Herford<sup>53</sup> lo advierten, y modifican sus afirmaciones, admitiendo que Balaam no siempre es Jesús. Por nuestra parte, no encontramos ni un solo pasaje en el Talmud o el *Midrash* que nos obligue a decir que Balaam es Jesús y nadie más. No hay ninguna razón atendible para suponer esta seudonimia, puesto que Jesús es mencionado explícitamente muchas veces por su propio nombre, o con la expresión “ese tal” (debido a la resistencia general a referirse a él).

g) En el siguiente pasaje tanaítico tardío encontramos una vez más a Jesús y Balaam claramente diferenciados:

El R. Eleazar ha-Kapar dijo: Dios dio fuerza a su voz (la de Balaam) de modo que ella llegó de un extremo al otro del mundo, porque El miró y contempló a las naciones que se doblegaban ante el sol, la luna y las estrellas, y ante la madera y la piedra, y vio que había un hombre, nacido de mujer, que se erguía e intentaba hacerse Dios a sí mismo, para que el mundo entero fuera por mal camino. Entonces Dios dio poder a la voz de Balaam para que todos los pueblos de la tierra pudieran oírlo, y él habló: Cuidad vosotros de no ir por mal camino detrás de ese hombre, pues está escrito: “Dios no es un hombre, como para mentir.” Y si él dice que es Dios, es un embustero, y engañará; dijo que partiría y volvería al fin.<sup>54</sup> Lo dijo y no lo realizó. Ved lo que está escrito: Y él comenzó su parábola y dijo: “¡Ay, quién vivirá cuando Dios hace esto!” Balaam dijo: “¡Ay,

<sup>52</sup> *Jüdische Zeitschr.* VI, 36-37.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, pág. 39.

<sup>54</sup> Hay aquí claras indicaciones de la “Segunda Venida” (*Parusía*) que se asocia con el Milenio (milenarismo).

quién vivirá de esta nación que escuchó a ese hombre que se hizo Dios a sí mismo!"<sup>55</sup>

El R. Eleazar ha-Kapar, padre de Bar Kapará (cuyas sentencias frecuentemente se atribuyen al anterior, debido a la semejanza de los nombres) fue contemporáneo del R. Judá ha-Nasí, vivió en el siglo tercero,<sup>56</sup> y murió aproximadamente en el 260. De modo que el pasaje es *tanaítico*, pero más bien tardío. Como sólo lo conocemos a través de *midrashim* relativamente modernos (tales como el *Yelamdénu* y el *Yalkut Shimeoni*, constituidos por fragmentos antiguos ampliados con adiciones posteriores) no podemos considerar que es primitivo o conserva su forma original. Las palabras referentes a Jesús pueden pertenecer al *amorá* R. Abahu.<sup>57</sup>

En todo caso, surge claramente que, sea al fin del período *tanaítico* o durante el *amoráitico* (cuando ya había razones más importantes para no mencionar el nombre de Jesús), Jesús y Balaam eran personajes perfectamente diferenciados. Aunque debemos admitir que da que pensar el hecho de que los nombres de Jesús y Balaam aparezcan dos veces en tan estrecha relación.

Veremos ahora los primeros enunciados del Talmud (y de toda la literatura hebrea) referentes a Jesús.

h) El R. Simeón ben Azzai dijo: Encontré un árbol genealógico en Jerusalén, donde se indica que "ése es un bastardo de una adúltera" (*Yeb.* IV, 3; 49a).

Las ediciones corrientes de la *Mishná* añaden "Para apoyar las palabras del R. Josué" (quien, en la misma *Mishná*, dice: "¿Qué es un bastardo? Todo aquel cuyos padres pueden ser condenados a muerte por el *Bet Din*").

Que este pasaje se refiere a Jesús parece indudable, aunque Dalman lo discute.<sup>58</sup> H. P. Chajes<sup>59</sup> dice que "la afirmación debe necesariamente concernir a alguien bien conocido, y no a una persona carente de significación especial", y Herford<sup>60</sup> señala con tino que a menos que existieran fuertes razones para evitar el nombre, éste debió ser asentado, puesto que ello hubiera favorecido la causa de Ben Azzai y "apoyado las palabras del R. Josué".

En la época de Ben Azzai (y también en la de su contemporáneo de más edad, el R. Eleazar) había razones para no mencionar al Nazareno

<sup>55</sup> *Yalkut Shimeoni* (Salónica), parágr. 725 sobre *va-yisá meshaló* (Núm. 23, 7), de acuerdo con el *Midrash Yelamdénu*. Citado en Yellinek *Bet Midrash*, V, 207 y sigs.; Dalman en el apéndice a Laible, págs. 10-11; Herford, pág. 404. Véase también David Kahana, *Mavo Lefarashat Bilam*, Lwow, 1883, págs. 13-14.

<sup>56</sup> W. Bacher, *op. cit.*, II, 496, 500-508; Sokoloff, *He-Asif*, III, 330.

<sup>57</sup> Cf. Bacher, *op. cit.*, II, 506, n. 2, y Herford, *op. cit.*, 46.

<sup>58</sup> *Die Worte Jesu*, pág. 4, n. 2.

<sup>59</sup> *Rivista Israelitica*, II, 94; la misma opinión sostiene Derenbourg, *R. E. J.*, III, 293, y Laible, págs. 31-32. Suidas, bajo el título de Ἰησοῦς, dice, citando al judío bizantino Teodosio, que el árbol genealógico de Jesús se conservó en Tiberíades (Krauss, *op. cit.*, pág. 159) y Ben Azzai vivió en Tiberíades (crítica de Bacher a Herford, *J. Q. R.*, XVII, 175).

<sup>60</sup> *Op. cit.*, págs. 43-45.

por su nombre, porque, como veremos más adelante, los discípulos de este último acostumbraban curar enfermedades "en el nombre de Jesús".

Es también posible que la expresión "ese tal" fuera introducida en este pasaje posteriormente, cuando el cristianismo había alcanzado una difusión mayor, y el nombre de Jesús ya no se mencionaba abiertamente "debido a la cólera de los *minun*" (es decir, de los judíos justa o injustamente sospechados de inclinarse hacia la "herejía" cristiana) (*Ber.* 12a; *Pes.* 56a). Ben Azzai era "discípulo-colega del R. Akiba" (*Baba Batra* 158b) y prosperó antes de la rebelión de Bar Kojba; parece que fue muerto después de que esta rebelión se apaciguara (*Ejá Rabati* II, 2; *Midrash Tehilim* IX, 13, ed. Buber, pág. 88). De modo que el fragmento que consideramos quizás provenga aproximadamente del tiempo de Celso, quien, como ya hemos dicho, informa que, "según un judío", Jesús nació ilegítimamente. Pero (siempre siguiendo a Celso) esto ocurrió cuando Miriam sólo estaba comprometida, mientras que Ben Azzai se refiere a una *eshet ish*, expresión invariablemente empleada para designar a mujeres casadas. No obstante, en la época del Talmud, el compromiso era en todos los aspectos equivalente al matrimonio.<sup>61</sup> No hay ninguna base histórica para la tradición del nacimiento ilegítimo de Jesús; esa tradición surgió por oposición a la creencia cristiana de que carecía de padre natural: esto lo hemos visto repetidamente, y tendremos razones para referirnos a ello una vez más, cuando lleguemos a la historia real del Nazareno (véase el comienzo del Libro Tercero).

j) Aproximadamente en la misma época, el R. Eleazar ben Hircano (o Eleazar el Grande), uno de los primeros y más importantes *tanaím*, utilizó la misma expresión "ese tal". Leemos en una antigua *baraita*:

Ellos le preguntaron al R. Eleazar: "¿Qué será de ese tal en el mundo por venir?" El les dijo: "Sólo me habéis preguntado sobre ese tal... ¿Qué ocurre con un bastardo en lo que concierne a la herencia? ¿Y a los deberes del levirato? ¿Y al blanqueo de su casa? ¿Y al blanqueo de su sepulcro?" No pretendía eludir la pregunta acumulando palabras, sino que nunca pronunciaba una palabra que no le hubiera oído a su maestro (*T. Yeb.* III, 3; *Yoma* 66b).<sup>62</sup>

Los *amoráim* que discutieron estos pasajes no sabían de quién hablaban los interrogadores, y pensaron que la expresión "ese tal" se refería al rey Salomón. Pero tomando en cuenta la anterior afirmación de Ben Azzai y la historia proveniente del período *amoráitico* (*J. Av. Zar.* II, 2 [pág. 40, 4]; *J. Shab.* XIV, 4 [pág. 14, 4]; *Koh. R.* sobre *Iesh ráá*), donde las palabras "ese tal" (*p'loni* o *p'lan*) se refieren a Jesús, y considerando, asimismo, el hecho de que en esta *baraita* las diversas preguntas sobre el

<sup>61</sup> Krauss, *op. cit.*, págs. 186-187 (n. 10).

<sup>62</sup> Dalman, que en su apéndice a Laible cita la sentencia de Ben Azzai sobre "ese tal" y también dos narraciones *amoráiticas* donde *p'lan* aparece como seudónimo de Jesús, ignora por completo este fragmento del R. Eleazar, y Laible tampoco lo menciona. Para una explicación de la forma de toda la *baraita*, véase Graetz (IV<sup>3</sup> 194, n. 5).

bastardo siguen inmediatamente a la pregunta sobre “ese tal”, es muy probable que en este caso “ese tal” sea Jesús.<sup>63</sup> Büchler<sup>64</sup> sostiene que la respuesta del R. Eleazar a la pregunta de si a Jesús le corresponde alguna parte en el mundo por venir es, como las respuestas a las otras preguntas que plantea él mismo, afirmativa.

Pero si, con Chwolsohn,<sup>65</sup> consideramos esta respuesta ambigua (“ni sí ni no”) podemos llegar a la conclusión (que Chwolsohn extrae con todo derecho) de que, siendo que el R. Eleazar no priva completamente a Jesús de su parte en el mundo por venir, los *tanaím*, sucesores de los fariseos, a fines del siglo primero, estaban lejos de considerar a Jesús como algo más que “un transgresor de Israel”, y todavía mantenían contactos religiosos estrechos con los cristianos. Esto último lo observamos también en otra antigua *baraita*, en la que el R. Eleazar es una vez más el protagonista, y Jesús es mencionado abiertamente sin que tampoco se lo condene por completo.

k) Nuestros maestros dijeron: Cuando el R. Eleazar (el Grande) fue arrestado por *minút* [“herejía”], lo llevaron ante el tribunal para juzgarlo. El Procurador le dijo: ¿Un viejo como tú se ocupa de estas cuestiones inútiles? El respondió: Yo confío en el que me juzga. El procurador pensó que hablaba de él, pero en realidad hablaba de su Padre celestial. El Procurador le dijo: Puesto que confías en mí, estás *dimissus*, absuelto. Cuando volvió a su casa, los discípulos concurren a consolarlo, pero él no aceptó ese consuelo. El R. Akiba le dijo: Permite que te diga una cosa de lo que tú me has enseñado. El respondió (Díla). El dijo: Quizás (una palabra de) *minút* te tomó de sorpresa y te agradó y, por lo tanto, fuiste arrestado. (En la *Tosefta* se lee: ¿Quizás uno de los *minim* te dijo una palabra de *minút* y te agradó?) El respondió: ¡Akiba, me has hecho recordar! Una vez caminaba por el mercado alto (la *Tosefta* dice “la calle”) de Seforis y encontré a uno (de los discípulos de Jesús de Nazaret)<sup>66</sup> y su nombre era Jacob de Kefar Sekanya (la *Tosefta* dice “Sakanin”). El me dijo: Está escrito en tu Ley: “No recogerás el salario de una ramera, etc.” ¿Qué se iba a hacer con él? ¿Una letrina para el sumo sacerdote? Pero yo no respondí nada. El me dijo: Así [Jesús de Nazaret] (la *Tosefta* dice “Ieshu ben Pantere”) me ha enseñado: “Pues ella los ha recogido del salario de una ramera, y al salario de una ramera volverán”; de la inmundicia vienen y a la inmundicia irán. Y el dicho me agradó, y a causa de esto fui arrestado por *minút*. Y yo

<sup>63</sup> Véase *Hame'iri* en *Bet ha-Bejrá*, Jerusalén, 1885, pág. 60c; R. Brüll, *Mavo ha-Mishná*, pág. 274 (n. 31); C. A. Tottermann, *R. Eliezer ben Hyrcanus*, Leipzig, 1877, pág. 17 y sigs.; y D. Chwolsohn, *op. cit.*, pág. 101 (n. 4).

<sup>64</sup> A. Büchler, *Der Galiläische Amhaarez des zweiten Jahrhunderts*. Viena, 1906, págs. 292-293 n.

<sup>65</sup> *Op. cit.*, 100-102.

<sup>66</sup> Las palabras entre paréntesis aparecen en *Dikduké Sofrim* a *Avoda Zará*, comp. por el doctor Rabinovitz a partir del manuscrito de Múnich.

transgredí lo que está escrito en la Ley: “Mantente lejos de ella” (es decir, de la *minút*) “y no te acerques a la puerta de su casa” (que es la autoridad civil).<sup>67</sup>

M. Friedländer ha realizado diversos intentos para persuadirnos de que “todo talmudista digno del título sabe que los pocos pasajes talmúdicos que hablan de Jesús son añadidos tardíos”<sup>68</sup> y de que “las fuentes talmúdicas del siglo primero y del primer cuarto del siglo segundo no ofrecen la menor prueba de la existencia de Jesús o del cristianismo”.<sup>69</sup> A pesar de esto, no puede haber duda de que las palabras “uno de los discípulos de Jesús de Nazaret” y “así Jesús de Nazaret me ha enseñado”, que aparecen en este pasaje, son de origen antiguo y fundamentales por su importancia en el relato. Su carácter primitivo no puede cuestionarse sobre la base de las ligeras variantes de los pasajes paralelos;<sup>70</sup> estas variantes (“Ieshu ben Pantere” o “Ieshu ben Pandera”, en lugar de “Ieshu de Nazaret”) se deben meramente al hecho de que, desde muy antiguo, el nombre de “Pantere” o “Pandera” se difundió ampliamente entre los judíos como propio del presunto padre de Jesús.

Del R. Eleazar ben Hircano (*Gen. R.* 42; *Ab. de R. Natán* VI, versículo 1º; XIII, versículo 2º, ed. Schechter, pág. 30) sabemos que hasta los veintidós o veintiocho años se dedicó a la agricultura en la hacienda de su padre. Luego marchó a Jerusalén y durante muchos años estudió la Ley bajo la dirección del R. Iojanán ben Zakai, con tal éxito que cuando su padre, Hircano, fue a la ciudad, Eleazar expuso, en presencia del R. Iojanán ben Zakai, cosas “que nunca se habían oído”.<sup>71</sup>

De modo que podemos decir que el R. Eleazar nació por lo menos treinta o incluso cuarenta años antes de la Destrucción del Templo, entre el 30 y el 40 e. c.<sup>72</sup> No puede haber sido muy joven en la época de la Destrucción, puesto que su contemporáneo de menor edad, el R. Josué ben Janania, era uno de los miembros del coro levítico del Templo (*Sifré* a números 116, ed. Friedmann, pág. 53a y b); por lo tanto, debe de haber alcanzado la madurez aproximadamente en el año 70 e. c.<sup>73</sup> También leemos en el Talmud (*Suká* 27a) que el rey Agripa Segundo y su mayordomo consultaron al R. Elcazar sobre ciertas cuestiones religiosas; si, además, suponemos con Derenbourg<sup>74</sup> que esa discusión fue posterior a la Destrucción, debemos ad-

<sup>67</sup> *Av. Zar.* 16b-17a; *T. Julin*, II, 24. Véase también *Koh R.* sobre *Kol-ha-Devarim* y *Yalkut Shimeoni*, Micah I, y Prov. 5,5.

<sup>68</sup> Véase su *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Gotinga, 1898, págs. 71-74; *Der Antichrist*, introducción, págs. XIX-XX; *Die religiösen Bewegungen*, págs. 191-192; 206-207 n; 215-221.

<sup>69</sup> *Die religiösen Bewegungen*, pág. 215.

<sup>70</sup> Véase lo que escribe Herford contra la opinión de Friedländer, *op. cit.*, pág. 371.

<sup>71</sup> Craetz, *op. cit.*, IV, 3 40-41

<sup>72</sup> Herford, *op. cit.*, pág. 143, n. 1.

<sup>73</sup> Derenbourg, *Essai* (traducción hebrea, II, 172).

<sup>74</sup> *Ibid.*, pág. 134. En la nota 5 el autor dice: “Quizás el rey Agripa sólo hizo estas preguntas al R. Eleazar después de la Destrucción del Templo.”

mitir que tuvo lugar entre los años 79 y 85 e. c. En efecto, desde el año de la Destrucción hasta el advenimiento de Tito (70-79 e. c.), Agripa estuvo en Roma, y en el 85, durante el reinado de Domitiano, perdió los territorios judíos que le habían otorgado Claudio y Nerón (y quizá también Vespasiano)<sup>75</sup>; sus discusiones con el R. Eleazar sólo pueden haber tenido lugar mientras era rey y tenía la costumbre de visitar su capital, Cesarea de Filipo, donde se encontraba el Rabí (*Suká* 27b).

Este último hecho es mencionado en *Suká* inmediatamente después de las preguntas del mayordomo de Agripa, lo que demuestra que la discusión fue con el R. Eleazar ben Hircano y sólo con él, quien en ese entonces era tan conocido que el rey apeló a su consejo. De modo que hacia el 80 e. c. (y probablemente ya antes de la Destrucción) Eleazar debe de haber sido de edad avanzada; podemos seguramente decir que nació por los años 40 o incluso 30 e. c., poco tiempo después de que Jesús fue crucificado. Así que es posible que haya hablado con un discípulo directo de Jesús, y no simplemente con uno de la segunda generación, como Laible<sup>76</sup> y Herford<sup>77</sup> se sienten obligados a suponer.

Herford mismo sostiene que el R. Eleazar fue arrestado por herejía (*minút*) en el año 109, durante la primera persecución trajana de cristianos, cuando fue muerto San Simeón, el anciano obispo de Jerusalén.<sup>78</sup> Pero hace que el encuentro con Jacob de Kefar Sekanya ocurra muy poco antes de aquel arresto. Mucho tiempo debió de transcurrir entre los dos hechos, puesto que el R. Eleazar había olvidado el encuentro y el R. Akiba debió recordárselo —cosa imposible si, como Herford lo surone, sólo mediaron unos pocos meses o incluso uno o dos años—. En la época del arresto, el R. Eleazar era completamente viejo, según surge de la observación del procurador: “¿Un viejo como tú se ocupa de estas cuestiones...?” Si concluimos con Chajes que el episodio tuvo lugar en el 95, año de la persecución de Domitiano, y suponemos que el R. Eleazar tenía sesenta años, es muy posible que encontrara a Jacob de Kefar Sekanya veinticinco o treinta años antes, hacia el 60 e. c., estando en plena virilidad. Pero en esos días, Jacob de Kefar Sekanya quizás fuera de edad avanzada, y en su juventud (unos treinta años antes) pudo haber sido discípulo de Jesús, de quien escuchó directamente su interpretación del “salario de la ramera”. Es absolutamente imposible aplicar las palabras “así Jesús de Nazaret me ha enseñado” a una tradición de segunda mano.

Laible y Herford encuentran difícil aceptar esta conclusión (la de que el R. Eleazar se vio con un discípulo directo de Jesús) debido a la existencia de otra *baraita* que menciona a cierto Jacob que curaba enfermedades en el nombre de Jesús:

<sup>75</sup> Graetz III, 2, 52-53; cf. Schüller, *Geschichte des Jüd. Volkes im Zeit alter Jesu Christi*, I, 3 págs. 587-588, n. 45.

<sup>76</sup> Laible, págs. 60-71.

<sup>77</sup> Herford, págs. 106, 143-145.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pág. 141. H. P. Chajes (*Ha-Goren*, IV, 34 n) ubica este arresto en una época anterior (la de Domiciano).

“Le ocurrió al R. Eleazar ben Dama (hijo de la hermana del R. Ismael)<sup>79</sup> que una serpiente lo mordió, y Jacob de Kefar Sama (Sekanya) vino a curarlo en el nombre de Ieshu ben Pandera. Pero el R. Ismael se lo impidió. El dijo: ¡Ben Dama, no te está permitido! El (el R. Eleazar ben Dama) respondió: Te daré una prueba de que le es posible curarme (Te citaré un versículo de la Ley que demuestra que está permitido). Pero antes de que pudiera probar nada, murió. El R. Ismael dijo (llamándolo): Feliz eres tú, Ben Dama, porque quedas en paz (porque tu cuerpo es limpio y tu alma ha sido aventajada en pureza) y no has violado la valla de los sabios.”<sup>80</sup>

Piteldländer<sup>81</sup> aduce que las palabras “en el nombre de Ieshu ben Pandera”, que faltan en la versión del Talmud *Bavli* (*Av. Zar.* 27b), provienen de la historia “del nieto del R. Josué ben Levi” (*J. Shab.*, fin de X, pág. 14b) donde sigue la narración sobre Ben Dama. ¿Pero cómo pueden entonces aparecer en la *Tosefta* y el Talmud *Ierushalmi* (II, 5, pág. 40d y 41a)? Atañe a la cuestión decidir si “Jacob de Kefar Sama” y “Jacob el Min de Kefar Sekanya” son la misma persona. Herford<sup>82</sup> sostiene que, como Kefar Sekanya (la moderna Sukne) y Kefar Sama (la moderna aldea de Somia) están sólo a nueve millas de distancia, Jacob el Min puede haber vivido en una y otra, y recibido alternativamente el nombre de ambas. Pero si decidimos que Jacob el Min, que trató con el R. Eleazar, fue uno de los discípulos directos de Jesús, y que el Rabí se encontró con él alrededor del año 60, no podemos identificarlo con Jacob el Min que quiso curar al sobrino del R. Ismael; este último fue rescatado de los romanos por el R. Josué inmediatamente después de la Destrucción, cuando todavía era un niño.<sup>83</sup> En consecuencia, el incidente de Jacob de Kefar Sekanya y el sobrino del R. Ismael no pudo haber ocurrido antes del año 90; incluso hay quienes lo ubican en los años 110<sup>84</sup> ó 130.<sup>85</sup> Es obvio que ningún discípulo de Jesús pudo sobrevivir tanto tiempo.

Pero si suponemos que Jacob de Kefar Sekanya y Jacob de Kefar Sama son dos personas distintas (el último no es presentado como discípulo directo de Jesús, sino como un individuo que curaba enfermedades “en el nombre de Jesús”, práctica esta de la segunda generación de discípulos)<sup>86</sup> podemos pensar en el primero no sólo como discípulo, sino incluso como hermano de Jesús: “Jacob, el hermano del Señor” (*Gálatas*, 1:19), o “Jacob, el hermano de Jesús” (*Antigüedades*, XXIX, 1) o “Jacob el Justo”

<sup>79</sup> Las palabras entre paréntesis pertenecen a la versión de *Av. Zar.* 27b; el resto proviene de *T. Hul.*, II, 22-23.

<sup>80</sup> *T. Hul.*, II, 22-23; *B. Av. Zar.* 27b; *J. Shab.* fin del XIV (pág. 14d); *J. Av. Zar.* II, 2 (págs. 40d y 41a).

<sup>81</sup> *Relig. Beweg.*, págs. 218-220.

<sup>82</sup> *Op. cit.*, pág. 106.

<sup>83</sup> Véase Bacher, *op. cit.*, I, 186, 232.

<sup>84</sup> Chwolsohn, *op. cit.*, n. 3, págs. 99-100.

<sup>85</sup> Herford, *op. cit.*, 105, 145.

<sup>86</sup> Graetz, *op. cit.*, III, I, 5 312-313.

(ὁ δίκαιος). Este Jacobo que, como hermano (o pariente próximo) de Jesús, se transformó en el jefe de los discípulos después de la crucifixión, fue uno de los más ardientes defensores de la Ley oral y escrita judías. Los discípulos constituían entonces un pequeño partido de “ebionitas” o “nazarenos”, y Jacobo, su líder, llevaba una vida de un ascetismo anormalmente severo. Eusebio, citando a Hesipo,<sup>87</sup> nos dice que no bebía vino ni bebidas fuertes, no comía carne, no cortaba su pelo, usaba una sola vestidura de algodón (y no de lana) y pasaba mucho tiempo ayunando y orando en el Templo.<sup>88</sup> El y sus compañeros le pidieron al apóstol Pablo que diera dinero para que rasuraran sus cabezas cuatro hombres que se habían dejado crecer el pelo por voto, y que él mismo se purificara con ellos y entrara al Templo (Hechos 21, 18-26), todo de acuerdo con la enseñanza de los fariseos. En presencia de los seguidores de este mismo Jacobo, Pedro y Bernabé tenían comer con gentiles, se apartaban de incircuncisos y se abstendían de las comidas prohibidas (Gálatas 2:12-13).

Jacobo “el Justo”, “hermano del Señor”, sólo se diferenciaba de los fariseos en lo referente al Mesías Sufriente como Redentor y Salvador; él suponía que el Mesías ya había venido, mientras que los fariseos aún lo aguardaban, y esperaban que apareciera cubierto de triunfos y gloria, morales y materiales. No puede sorprendernos entonces que cuando Hanán (Anás) Segundo, el sumo sacerdote betosiano (que ejerció sus funciones en el intervalo entre la muerte del Procurador Festo y la llegada de Albino) condenó a muerte a “Jacobo, el hermano de Jesús, que llaman el Mesías”, los fariseos se quejaron de esta perversión de la justicia por parte del sumo sacerdote saduceo-betosiano, y enviaron mensajeros secretos a Agripa II y a Albino, informándoles del desmán, con el resultado de que Hanán fue depuesto por Agripa. Esto es lo que narra Josefo (*Antigüedades*, XX, ix, 1).

Veremos más adelante (pág. 56) que no hay fundamento para dudar del valor histórico de este pasaje (en la medida en que afecta a Jacobo, el hermano de Jesús); esa duda ha sido manifestada por algunos eruditos judíos, como Graetz,<sup>89</sup> y cristianos, como Schürer.<sup>90</sup> En consecuencia, Jacobo fue ajusticiado entre las procuraciones de Festo y Albino, en el 62 e. c. Schürer<sup>90a</sup> considera que esta fecha no es definitivamente determinable, porque Hesipo afirma que *inmediatamente* después de la muerte de Jacobo estalló la guerra entre Tito y Vespasiano, de modo que la hace algo más reciente. De todos modos, el hecho no ocurrió antes del 62, y puesto que ya hemos visto que el R. Eleazar era bien conocido en el 60, es absolutamente posible que haya encontrado a “Jacobo el hermano del Señor” y hablado con

<sup>87</sup> Eusebio, *Historia Eclesiástica*, II, 23.

<sup>88</sup> Krauss, *Das Leben Jesu*, págs. 23, 193, 299-300; Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter*, I, 173.

<sup>89</sup> *Op. cit.*, III, 2,5 444, n. 2.

<sup>90</sup> *Op. cit.*, I,4 581-583.

<sup>90a</sup> Pág. 582 y n. 43; en esa página y en la siguiente Derenbourg, uno de los mejores eruditos judíos, considera que la historia es real (II, 106, 67), y en esto es apoyado por Chwolsohn, *op. cit.*, págs. 101-104.

él sobre la interpretación escuchada de boca de Jesús. El encuentro tuvo lugar en Seforis de Galilea, mientras que la residencia habitual de Jacobo era Jerusalén, pero esto no debe sorprendernos, pues sabemos que los primeros cristianos acostumbraban viajar frecuentemente entre Galilea y Jerusalén: casi todos ellos eran galileos. Tampoco debe sorprendernos la discusión con el R. Eleazar sobre las Escrituras, aunque ahora nos impresione como falta de decoro.

No hay en la narración ningún menosprecio por la figura de Jesús; al contrario, la sentencia que se le atribuye agrada al gran Eleazar. Esto demuestra que se trata de un relato que lleva el sello de la verdad. Por cierto que a primera vista esta exposición sobre el salario de la ramera y la letrina no concuerda con el carácter de las enseñanzas de Jesús tal como aparecen en los Evangelios: allí estamos acostumbrados a verlo predicar solamente sobre ética y piedad personal. Pero debemos recordar que los métodos farisaicos de exposición de ningún modo le eran extraños, según puede observarse cuando a propósito del pasaje: “Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra”, pregunta: “¿Cómo podría David llamar Señor al Mesías, si el Mesías fuera su hijo?” (Marcos 12:35-37; Lucas 20:41-44; Mateo 22:41-45).

Los compiladores de los Evangelios, por supuesto, no estaban dispuestos a citar sentencias de Jesús sobre reglas religiosas y leyes ceremoniales, puesto que escribían cuando el cristianismo se esforzaba de todos los modos posibles por subrayar la oposición entre las enseñanzas de Jesús y el fariseísmo (el judaísmo *por excelencia*). Pero un ebionita y cumplidor de la Ley como lo era “Jacobo el hermano del Señor” podía, no obstante, recordar esta exposición *halájica* de Jesús, el mismo Jesús saludado con el título de Rabí y *Mari*,<sup>91</sup> como cualquier Rabí fariseo;<sup>92</sup> cuando tuvo la oportunidad, Jacobo la repitió a uno de los grandes *tanaím*.

Estas palabras son dignas de atención, por improbables que a primera vista parezcan,<sup>93</sup> especialmente a los eruditos cristianos. Dos distinguidos estudiosos cristianos, W. Brandt<sup>94</sup> y W. Wrede,<sup>95</sup> han llegado a la conclusión de que Jesús fue solamente un maestro y un Rabí, y que sus atri-

<sup>91</sup> רבי ומרי es el Κύριε de los Evangelios, como en sirio. רבי ומרי por ומרי es un antiguo error ya señalado por S. D. Luzzatto en *Betulat bat Iehudá*, pág. 111; en su artículo en francés *Edition rares* (Steinschneider *Hamazkir*, I, 87) afirma haber encontrado en *Berajot*, ed. Sonzino, 1483, la versión רבי ומרי שלום עליו en lugar de רבי ומרי. Véase también Dalman, *Die Worte Jesu*, págs. 268, 276.

<sup>92</sup> Graetz (III, 2,5 759; IV,3 n. 9, págs. 399-400) deduce que la palabra Rabí en los Evangelios es un anacronismo, puesto que antes de la Destrucción no se llamaba así a ningún gran fariseo. Pero personalmente considero que ésta es sólo una verdad a medias; es posible que el título oficial no fuera “Rabí”, pero que popularmente se lo empleara para designar a los escribas.

<sup>93</sup> Laible, *op. cit.*, págs. 59-62, concuerda con el punto de vista de que Jesús pudo haber pronunciado esa exposición, desde que ella era importante en la época del Templo.

<sup>94</sup> *Die Evangelische Geschichte u. der Ursprung des Christenthums*, Leipzig, 1898.

<sup>95</sup> *Das Messianitätsgeheimniss in der Evangelien*, Gotinga, 1909.

butos mesiánicos le fueron adjudicados por la primitiva secta cristiana (“*Ge-meindetheologie*”). No nos interesa en este momento una verdad eventual de esta afirmación; volveremos sobre el punto posteriormente, pero, de todos modos, ella demuestra que Jesús se asemejaba frecuentemente a los fariseos por su modo de enseñar. Friedländer<sup>96</sup> piensa, sin embargo, que es imposible que Jesús “se rebajara” (“*erniedrigen konnte*”) a tratar la Escritura de ese modo “impío”. Pero recordemos que Jesús, como todos los sabios de Israel, desde los profetas a los *amoraím*, pensaba que nada de lo que concernía a las necesidades de la humanidad era “impío”. No sólo el Talmud comenta la Escritura de un modo que, para nuestro gusto moderno, es indecoroso, sino que incluso Jesús, en los Evangelios, habla de las necesidades humanas con una liberalidad inaceptable en estos días: “¿No entendéis que todo lo que entra en la boca va al vientre y es echado en la letrina?” (εἰς ἄφεδρῶναι) (Mateo 15:17); ¿“No entendéis que todo lo de fuera que entra en el hombre no lo puede contaminar, porque no entra en el corazón, sino en el vientre, y sale a la letrina?” (Marcos 7:18-19).

Que fuera al R. Eleazar ben Hircano en particular a quien Jacobo hablara del comentario de Jesús no puede sorprendernos mucho. Ya hemos visto que el R. Eleazar no era capaz de negar a Jesús un lugar en el mundo por venir; además, algunas de sus sentencias son semejantes a las de los Evangelios. Por ejemplo: “Todo el que tiene un bocado de comida en su canasta y dice: ¿Qué comeré mañana?, es un hombre de poca fe” (*Sotá* 45b), lo que corresponde al siguiente texto de Mateo: “. . . ¿no hará mucho más a vosotros, hombres de poca fe? No os afanáis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, o qué beberemos, o qué vestiremos? . . . no os afanáis por el día de mañana” (Mateo 6:30-34). Hay una oración breve del R. Eleazar (“Haz tu voluntad en los cielos y da consuelo a los que te temen aquí abajo y hacen lo que es bueno a tus ojos” —*Berajot* 29b; *T. Ber.* III, 2—) análoga a la que Jesús enseñó a sus discípulos (“Padre nuestro que estás en los cielos . . . hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra” —Mateo 6:9-11; Lucas 11:2—) y al pasaje evangélico que dice “Gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz, buena voluntad para con los hombres” (Lucas 2:14).

Es posible que estas semejanzas ocasionaran su arresto por *minút*.<sup>97</sup> La relación del R. Eleazar con el cristianismo disgustaba seguramente a las personas próximas a él, quienes se oponían a la “herejía” hasta el último extremo. Probaremos esto con el siguiente fragmento talmúdico que, además de referirse al R. Eleazar, explica otro punto de las enseñanzas de Jesús, tal como fueron recogidas en los Evangelios:

1) Ima Shalom era esposa del R. Eleazar y hermana de Rabán Gamaliel. Cerca de ella vivía un *filósofo* que tenía reputación de no

<sup>96</sup> *Op. cit.*, pág. 220.

<sup>97</sup> El punto es discutido por H. P. Chajes (*Ha-goren*, IV, 34, n. 2). El piensa que quizá se haya debido a esta semejanza que “sus compañeros (los del R. Eleazar) consiguieron armas para anatematizarlo”.

haberse dejado sobornar nunca. Ellos trataron de burlarse de él. Ella le mandó una lámpara de oro. Ambos fueron a verlo. Ella le dijo: “Deseo que me den una parte de la propiedad de la familia.” El les dijo: “Desde el día en que vosotros dejásteis vuestra tierra, la Ley de Moisés fue apartada, y se dio la ley del *Evangelion*, y en él está escrito: Un hijo y una hija heredan por igual.” Al día siguiente, él (Gamaliel), a su turno, le envió un asno libio. El (el *filósofo*) les dijo: “He mirado más hacia el final del libro, y está escrito: ‘No he venido para abrogar la Ley de Moisés y no he venido para añadir a la Ley de Moisés’; y está escrito: ‘Donde hay un hijo, la hija no hereda’.” Ella le dijo: “Que tu luz brille como una lámpara.” Gamaliel le dijo a ella: “El asno vino y pisó la lámpara” [es decir, que el asno libio, como soborno, prevaleció sobre la lámpara de oro] (*Shab.* 116a y b).

Esta interesante historia no aparece en otro lugar en el Talmud ni en el *Midrash*, ni se indica que sea una *baraita*. Su estilo arameo recuerda el de la narración sobre Onkelos bar Kalónimos (págs. 32-33) y prueba su carácter reciente, como lo hacen las palabras “*aven gilaion*” o “*avon gilaion*”, nombres aplicados por primera vez a los Evangelios por el R. Meir y el R. Iojanán (*Shab.* 116a, un poco antes de la historia en cuestión). La forma actual de la narración es sin duda reciente, pero el hecho que describe no necesariamente hubo de ser inventado. Los personajes son Ima Shalom,<sup>98</sup> esposa del R. Eleazar y hermana de Rabán Gamaliel, y Rabán Gamaliel mismo (es decir, el R. Gamaliel de Iavne, Gamaliel II). Laible<sup>99</sup> presenta la hipótesis atendible de que ni la esposa ni el suegro del R. Eleazar se sentían cómodos con las relaciones amistosas del Rabí con los *minim*, y por ello trataron de poner en ridículo al *filósofo* cristiano que vivía cerca de Rabán Gamaliel, para demostrarle al R. Eleazar qué pecadores y perversos eran esos herejes vulnerables al soborno.

Pero sugiero que la intención era más sutil: no se trataba sólo de poner en ridículo al filósofo, sino también de mostrar que había algo equívoco en la relación de Jesús y los cristianos con la Ley. Obviamente, hay una referencia al pasaje evangélico que dice: “. . . no he venido para abrogar, sino para cumplir” (οὐκ ἦλθον καταλύσαι ἀλλὰ πληρῶσαι Mateo 5:17). En lugar de “y no he (ἔτι) venido para añadir”, etc., en el Talmud leemos la variante “*sino* (ἔτι) que he venido para añadir”, etc., en completo acuerdo con la forma evangélica: “. . . no he venido para abrogar, *sino* para cumplir.”<sup>100</sup> Gudemann<sup>101</sup> aduce que la versión correcta es “y no he venido para añadir”, pensando que Mateo, al escribir “*sino* para cumplir”, con-

<sup>98</sup> Sobre el nombre “Ima Shalom”, véase Geiger, *Yochanan ben Zakkai und Eliezer ben Hyrcanus*, en *Jüdische Zeitschrift*, VI, 134 n.

<sup>99</sup> *Op. cit.*, pág. 63.

<sup>100</sup> Chwolsohn (*op. cit.*, pág. 99, n. 3) acepta esta versión.

<sup>101</sup> *Religionsgeschichtliche Studien*, pág. 69-70. Con él concuerda Graetz (III, I, 5 292, n. 3) y H. P. Chajes, *Markus-Studien*, Berlín, 1899, pág. 39.

fundió el original arameo del que extrajo la sentencia. En todo caso, debemos deducir de las palabras de Jesús que no vino a descartar las leyes ceremoniales, aunque muchos otros versículos de los Evangelios hablan del anulamiento de las mismas. Los primeros *tanaím* advirtieron esta contradicción interna, e Ima Shalom y su hermano quisieron hacérsela patente al R. Eleazar, y así separarlo de los *minim*.<sup>102</sup>

Por muchas razones, debemos aceptar el punto de vista de Nicholson<sup>103</sup> y Herford,<sup>104</sup> según el cual el episodio ocurrió inmediatamente después de la Destrucción, aproximadamente en el año 73. Güdemann<sup>105</sup> y Herford<sup>106</sup> están en lo justo cuando afirman que el *filósofo* extrajo el texto “No he venido para abrogar la Ley de Moisés, etc.”, no del Evangelio de Mateo (que es muy dudoso que existiera en esa época), sino de una colección de las palabras de Jesús (*Logia*), en la que el propio Mateo se basó posteriormente.

Esto nos lleva al final del examen de los primeros enunciados talmúdicos sobre Jesús. Podemos resumirlos como sigue:

a) Hay enunciados confiables en lo que respecta a que su nombre era Ieshua (Ieshu) de Nazaret, que “practicó la hechicería” (es decir, que realizó milagros, como era corriente en aquellos días) y la seducción, y que conducía a Israel por mal camino; que se burló de las palabras de los sabios y comentó la Escritura de la misma manera que los fariseos; que tuvo cinco discípulos, que dijo que no había venido para abrogar nada en la Ley ni para añadirle cosa alguna, que fue colgado de un madero (crucificado) como falso maestro y seductor, en víspera de Pascua (que cayó en sábado) y que sus discípulos curaban enfermedades en su nombre.

b) Hay afirmaciones de carácter tendencioso y no fidedigno, en el sentido de que era el bastardo de una adúltera y que su padre se llamaba Pandera o Pantere, que durante los cuarenta días anteriores a su crucifixión un heraldo proclamó por qué habría de ser ajusticiado, de modo que quien lo deseara pudiera abogar en su favor, pero que nadie lo hizo, y de que no es seguro que a Jesús le correspondiera una parte en el mundo por venir. Algunos de estos últimos enunciados son importantes (principalmente los referentes a la ilegitimidad y al nombre de Ben Pandera) desde que se encuentran en Celso, mientras que su aparición en el Talmud testimonia su amplia difusión desde antiguo.

Pero estos textos del Talmud tienen aun un valor mayor: en ellos vemos cuál fue la actitud para con Jesús y sus enseñanzas de la primera generación de *tanaím* que vivió después de la Destrucción, entre los cuales se contaron los más sabios y piadosos del pueblo judío. En estas actitudes no surge el

<sup>102</sup> Véase Herford, *op. cit.*, págs. 151-155, sobre sugerencias anticristianas adicionales en las observaciones atribuidas a Ima Shalom y a su hermano (por ejemplo, “Haz que tu luz brille” —Mateo 5:15—, y el asno como símbolo del Mesías).

<sup>103</sup> Véanse los detalles en E. B. Nicholson, *The Gospel according to the Hebrews*, pág. 146 n.

<sup>104</sup> Herford, *op. cit.*, pág. 148.

<sup>105</sup> Güdemann, *op. cit.*, págs. 69-70.

<sup>106</sup> Herford, *op. cit.*, págs. 150-151.

mismo odio amargo y la hostilidad que encontramos posteriormente, cuando los pueblos cristianos, que levantaban muy alto el nombre de Jesús de Nazaret, comenzaron a perseguir y oprimir a los judíos con todo su poder.

Al principio, a los ojos de los sabios de Israel, hasta la época de Trajano y Adriano (el lector habrá sin duda observado que las noticias talmúdicas más importantes y antiguas sobre Jesús provienen del R. Eleazar y sus contemporáneos), Jesús era un verdadero judío: podía tratarse de “un israelita que pecó”, o “un transgresor de Israel”, pero seguía siendo israelita en todos los aspectos. Se lo consideraba superior a los “profetas de los gentiles”, y nadie se atrevía a negarle una parte en el mundo por venir. Más aún: es descripto como uno de los escribas y *tanaím* que comentaron la Escritura y crearon la *agudá midráshica*; su examen del versículo sobre “el salario de la ramera” agradó a un *taná* tan severo y exigente como el R. Eleazar el Grande. Pero, en lo que respecta a la Ley, en un momento afirma enfáticamente que viene a apoyarla, mientras que en otro la deja de lado, y “se burla de las palabras de los sabios”: esto suscita la ira y la enérgica condenación de los sabios del Talmud.

Es por esta razón que trataron de transformar los méritos de Jesús (que más tarde, en los Evangelios, se propondrían a la admiración de los hombres, y que a fines del siglo primero sólo se conocían por tradición oral) en desventajas e incluso en faltas graves. Los redactores del Talmud nunca dudaron de que Jesús obró milagros: sólo que los consideraron actos de hechicería. A su nacimiento por obra del Espíritu Santo lo transformaron en resultado de una unión ilegítima. Además, no fue en los fragmentos talmúdicos más antiguos, sino en los del fin del período *tanático*, unos dos siglos después de la crucifixión, que un *taná* (el R. Eleazar ha-Kapar, contemporáneo del R. Judá ha-Nasí, compilador de la *Mishná*) acusó a Jesús de “hacerse Dios a sí mismo”.

Los primeros *tanaím* no sabían nada de esto. Sólo conocían que los discípulos de Jesús curaban enfermedades en su nombre: los *tanaím* prohibían este método incluso cuando existiera peligro de que la enfermedad fuera fatal, según dice una *halajá*: “Un hombre no debe ser curado por los *minim* aunque sea dudoso que pueda vivir más de un corto tiempo.”<sup>107</sup> En el primer período eran más adversos a los *minim* que al mismo Jesús, pues en aquellos veían un peligro para la existencia nacional.<sup>108</sup> Esto explica el “rito de la bendición de los *minim*” (*Ber.* 28b-29a; Herford, *op. cit.*, 125-137) en Iavne, a fines del siglo primero, y la *halajá* sobre la ruptura de relaciones con ellos, que aparece en la *Tosefta* (*T. Jul.* II, 20-21). Pero no encontra-

<sup>107</sup> *Av. Zar.* 27b; *T. Hul.* II, 20-21. Friedländer (*Die Religiösen Bewegungen*, págs. 172-178) intenta sin éxito demostrar que esto no tenía nada que ver con los cristianos, sino sólo con los judíos antinomistas (es decir con los que se oponían a las leyes ceremoniales) y con los paganos. Puede que alcanzara a estos últimos, pero no hay duda de que este fragmento se refiere también a los cristianos. Véase Herford, *op. cit.*, 177-189.

<sup>108</sup> Sobre este punto, véanse las sanas observaciones de Herford, *op. cit.*, págs. 392-393.

mos tal aversión en lo que respecta a Jesús, por lo menos hasta el fin del siglo segundo.

## B) El Toldot Ieshu

La primera literatura sobre el *Toldot Ieshu* o *Maajé Talui* se encuentra en Wagenseil, *Tela ignea Satanae*, Altdorf, 1681, donde aparece el *Toldot Ieshu* en hebreo (un buen texto en versión revisada), una traducción al latín, y una “Refutación”. Todo el material necesario para el estudio crítico del libro está cuidadosamente reunido en S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlín, 1902, en el que hay tres versiones hebreas de varios tipos de manuscritos y fragmentos que ilustran tipos diversos, entre ellos textos en arameo. Krauss examina minuciosamente todo lo afirmado en el *Toldot Ieshu*; este capítulo y los anteriores se basan en gran medida en su libro. El *Toldot Ieshu* fue publicado en *idish*, en caracteres germanos, por E. Bischoff: *Ein jüdisch-deutsches Leben Jesu*, Leipzig, 1895. La mayor parte del material de las versiones hebreas se encuentra en el *Jelkat Mejokek - History of the Christian Lawgiver*, Cracovia, 1893; el autor pretende basarse sólo en manuscritos, pero en realidad incluye referencias a la vida de Jesús recogidas en el *Toldot Ieshu* y en fuentes cristianas. En Richard von der Alm (Ghillany), *Die Urtheile heidnischer und jüdischer Schriftsteller der vier ersten christlichen Jahrhunderte über Jesus und die ersten Christen*, Leipzig, 1864, hay comentarios útiles sobre las leyendas del *Toldot Ieshu* y sus orígenes.

Este libro no es ahora común, aunque en una época circuló ampliamente (con distintos títulos: *Toldot Ieshu*, *Maasé Talui*, *Maasé do'otó v'et b'no*, y similares), en hebreo e *idish*, entre los judíos de mentalidad más simple; pero incluso los de mayor educación acostumbraban estudiarlo durante las noches de *Natae* (Navidades). Ahora los lectores de hebreo son raros entre las masas judías de fuera de Rusia y Polonia, y en esos países el libro ha sido prohibido por la censura. No obstante, todavía se lo puede encontrar manuscrito, y muchos judíos educados lo poseen impreso.<sup>109</sup>

Nuestras madres conocían su contenido de oídas —desde luego con todas las corrupciones, cambios, omisiones y adiciones fantasiosas imaginables— y lo transmitían a sus niños. Hay diferentes versiones manuscritas del libro, algunas muy ampliadas y otras abreviadas; unas siguen muy estrechamente las leyendas sobre Ben Stada, Ben Pandera, Papo ben Judá, Miriam M'gad'la Neshaa y Ieshu, mientras que otras difieren considerablemente. Pero aunque estos cambios a veces son grandes, como regla sólo afectan a detalles, especialmente nombres; en algunas versiones encontramos añadidos episodios de extensión variable, y en otras algunos episodios faltan. Pero en todas es idéntico el tenor general de la historia, su espíritu y los rasgos más destacados.

El contenido de la narración es aproximadamente el siguiente:

Cierto Iojanán, “docto en la Ley y temeroso de Dios”, de la casa de David (según algunas versiones; en el Talmud es Papo Ben Judá), se comprometió en Belén con Miriam, hija de un vecino viudo, doncella humilde y respetable. Pero Miriam atrajo a un hermoso villano llamado Josef Pandera (o Ben Pandera) que la violó en el final de un *Shabat*. Ella supuso que se tra-

<sup>109</sup> Recientemente ha aparecido una edición del *Maasé Talui* sin fecha ni lugar de publicación.

taba de su prometido y, sometiéndose sólo contra su voluntad, le causó sorpresa este acto de su piadoso novio; cuando este último se hizo presente, le habló de su asombro. El sospechó de Pandera y comunicó sus sospechas al Rabán Simeón ben Shetaj. Como Miriam quedó embarazada, y Iojanán sabía que no era de él, pero no podía probar cuál había sido la parte culpable, huyó a Babilonia.

Miriam dio a luz un niño, y lo llamó Iehoshua (Josué), después del nombre de su tío. La corrupción de este nombre dio origen a “Ieshu”. Un maestro capaz y distinguido erudito enseñó a la criatura la *Torá*, pero el niño demostró ser “impúdico”, y en una ocasión pasó frente a los sabios con la cabeza descubierta (y, según otra versión, pronunció una exposición ofensiva sobre Moisés y Jetró), después de lo cual aquéllos dijeron que era un bastardo y un hijo de la impureza. Miriam les confesó lo que había ocurrido (el relato sigue al episodio del Tratado *Kalá*, véanse las págs. 29-30 de este libro) y Simeón ben Shetaj recordó lo que su discípulo Iojanán le había dicho.

Entonces Ieshu huyó a Jerusalén, y en el Templo aprendió el “Nombre Inefable”. Para burlar a los perros de latón ubicados en la entrada del lugar del sacrificio, que ladraban a todo el que hubiera aprendido el “Nombre” y de este modo hacían que lo olvidara, (esto recuerda la leyenda de los leones del trono de Salomón, narrada en el *Segundo Targum*), para burlar a estos perros, decíamos, Ieshu escribió la palabra en un trozo de cuero y se lo cosió a la carne del muslo. En Belén reunió en torno de él a un grupo de jóvenes judíos y se proclamó Mesías e Hijo de Dios. Como réplica mordaz a los que rechazaban sus pretensiones, dijo que “ellos sólo veían su propia grandeza y se inclinaban a gobernar Israel”, mientras que para confirmar sus afirmaciones curó a un lisiado y a un leproso mediante el poder del “Nombre Inefable”. Fue llevado ante la reina Elena,<sup>110</sup> quien lo encontró culpable de haber realizado actos de hechicería y seducción.

Pero Ieshu devolvió la vida a un hombre muerto, y la reina, alarmada, comenzó a creer en él, que marchó luego a la Galilea Superior, donde continuó haciendo milagros y atrajo a muchos seguidores. Los sabios de Israel vieron entonces que era esencial que uno de ellos, Judá (Yehudá) Iskarioto (algunas versiones dicen Judá el Piadoso), aprendiera el “Nombre Inefable”, como Ieshu, y rivalizara con él en signos y prodigios. Judá y Ieshu se presentaron ante la reina. Ieshu voló, pero Judá lo hizo aun más alto y lo desafió, haciéndolo caer al suelo. La reina condenó a muerte a Ieshu y lo entregó a los sabios de Israel. Ellos lo llevaron a Tiberíades, donde fue encarcelado. Pero había instilado en sus discípulos la creencia de que todo lo que le ocurriría había sido preparado para el Mesías, para el Hijo de Dios, desde los días de la Creación, y que los profetas lo habían predicho. De modo que

<sup>110</sup> Parece que Elena, reina de Adiabene, madre del rey Monobaz, y Elena, la esposa de Constantino, el primer emperador cristiano, han sido confundidas aquí con Shelom-Tsion (Shalminon, Alejandra), la reina que, según el Talmud, era hermana de Simeón ben Shetaj (*Beraj* 48a; *Gen. R.* 91; *Koh. R.* sobre el versículo *Tová Jojmá*).

los discípulos lucharon contra los sabios de Israel, rescataron a su maestro, y huyeron con él a Antioquía.

De Antioquía, Ieshu fue a Egipto, a buscar hechizos (cosa que en el Talmud se dice de Ben Stada), pero Judá (Iskarioto o el Piadoso) se mezcló entre los discípulos y le robó el “Nombre”. Ieshu volvió entonces a Jerusalén para aprenderlo por segunda vez. Judá avisó de este intento a los sabios de Jerusalén, y les dijo que cuando Ieshu fuera al Templo, él, Judá, le haría una reverencia, y así los sabios podrían distinguirlo de los discípulos, pues todos vestían prendas “de un color” (o, según otra versión, porque sus discípulos habían jurado no decir nunca de él: “es Este”).

Y así ocurrió. Los sabios de Israel lo reconocieron y lo arrestaron. Fue prendido y colgado la víspera de Pascua (según se dice en varias de las versiones del Talmud), de un tronco de repollo (pues ningún otro podía sostenerlo, debido a que Jesús, durante su vida, había ordenado a todos los árboles, por el “Nombre Inefable”, que no recibieran su cuerpo cuando fuera colgado, pero la orden no alcanzó al repollo, que no se considera un árbol). El cuerpo fue retirado cuando todavía era la víspera de *Shabat* (para no violar la prohibición: “Su cuerpo no permanecerá allí durante la noche”), y al mismo tiempo se lo sepultó. Pero el jardinero Jehudá sacó el cuerpo de la tumba, depositándolo en un canal del jardín, a fin de que el agua corriera sobre él, como era usual.

Cuando los discípulos concurren y no encontraron el cuerpo en la tumba, anunciaron a la reina que Ieshu había sido devuelto a la vida. La reina lo creyó, y quiso ajusticiar a los sabios de Israel por haber puesto sus manos sobre el Señor Ungido. Todos los judíos gimieron, lloraron y ayunaron a causa de este decreto horrendo, hasta que por último el R. Tanjuma (¡que vivió cuatrocientos años después de Jesús!) encontró el cadáver en el jardín con la ayuda del Espíritu Santo. Los sabios de Israel lo recogieron, lo ataron a la cola de un caballo, y lo llevaron ante la reina, para que pudiera ver cómo había sido engañada.

A continuación se nos cuenta que los discípulos de Ieshu huyeron y se mezclaron con todas las naciones. Entre estos discípulos había doce que afligían penosamente a los judíos. Uno de los sabios de Israel, Simeón Kefa (Petros —Pedro— “piedra” en griego; su equivalente arameo es “kefa”) emprendió, en consecuencia, la tarea de separar de los judíos a tales discípulos, y les dio leyes religiosas de creación propia, de modo que no siguieran influyendo sobre Israel.<sup>111</sup> Después de haber actuado de este modo, fingiéndose discípulo de Ieshu, por propia decisión fue a vivir a una torre construida en su honor (una referencia a la Iglesia de San Pedro, en Roma) donde compuso himnos y salmos llenos de devoción y piedad, que envió a todas las comunidades esparcidas de Israel, las cuales hasta el día de hoy los cantan en las

<sup>111</sup> Se trata obviamente de un eco a la distancia de la disputa entre Pedro y Pablo sobre la conservación de las leyes ceremoniales, que Pedro apoyó y a las que Pablo se opuso.

sinagogas.<sup>112</sup> El *Toldot Ieshu* informa también sobre Nestorio y sus enseñanzas, pero esto está al margen de nuestro propósito.

La más superficial lectura de este libro basta para probar que no se trata más que de una pieza folklórica, en la que aparecen confusamente entretejidas leyendas y dichos, primitivos y tardíos, talmúdicos y *midráshicos*, referentes a Jesús, junto a relatos evangélicos (que el autor del *Toldot* pervierte detractando a Jesús) y otras leyendas populares, muchas de las cuales son mencionadas por Celso, Tertuliano y Padres de la Iglesia posteriores, y que Samuel Krauss rotula *folkloristische Motive*.<sup>113</sup> Es especialmente notable la actitud adoptada en el libro con respecto a las narraciones de los Evangelios. Casi no niega nada: se limita a transformar el mal en bien, y el bien en mal.

Los Evangelios nos dicen que Jesús realizó milagros; también lo afirma el autor del *Toldot Ieshu*, pero mientras aquéllos los atribuyen a la ayuda del Espíritu Santo, éste los explica por la mediación del “Nombre Inefable”, que Jesús había aprendido con propósitos aviesos, y de los hechizos que el Nazareno fue a buscar a Egipto. Los Evangelios dicen que Jesús fue engendrado por el Espíritu Santo; el *Toldot* sostiene que nació como resultado del engaño y la seducción. Los Evangelios dicen que el cuerpo desapareció después de haber sido sepultado; el *Toldot* lo admite, pero aclara que se debió a que el jardinero Yehudá lo retiró de la tumba, y no a que fuera devuelto a la vida, como dicen los evangelistas.

Hay muchas contradicciones similares más. Esto sólo demuestra que el libro no contiene ninguna historia digna de tal nombre. Es posible que ciertas narraciones, insertadas posteriormente, fueran comunes entre los judíos a principios del siglo segundo, como lo prueban pasajes relevantes de Orígenes y Tertuliano. Es asimismo posible que algún libro titulado *Toldot Ieshu* —aunque de contenido y también de estilo hebreo más o menos diferentes— circulara entre los judíos ya en el siglo quinto, y que éste fuera el mismo que cayó en las manos de Agobardo, Obispo de Lyon (quien se refiere a él en su obra *De judaicis superstitionibus*, compuesta en colaboración con otros aproximadamente en el 830) y en las de Rabanus Maurus (nombrado Arzobispo de Magenta en el 847; en su libro *Contra Judaeos* cita leyendas judías sobre Jesús que corresponden a muchas del *Toldot Ieshu* que ha llegado a nosotros). Ciertos fragmentos arameos de historias menospreciativas sobre Jesús (publicados por Krauss en su *Leben Jesu* y en la *Revue des Etudes Juives*, LXII, 28-31, “Fragments Araméens du Toldot Jéshou”) testimonian también la existencia de ese libro primitivo. Pero el lenguaje de las historias más antiguas, que han sido recuperadas, y la mayor parte de las narraciones que ellas contienen, signadas como lo están con las marcas de una época posterior, nos impiden suponer con Krauss<sup>114</sup> que el libro actual haya sido compuesto casi íntegramente alrededor del año 500. El episodio sobre la “impudicia” de Ieshu, por la cual el R. Akiba lo reconoció como bastardo e hijo de la irapu-

<sup>112</sup> Hay una evidente confusión de Simón Pedro con el autor de hirmos R. Simeón.

<sup>113</sup> Véase Krauss, *op. cit.*, pág. 154-236, y las notas de las págs. 249-298.

<sup>114</sup> *Op. cit.*, 246-248.

reza, no llega a nosotros en fuentes anteriores al Tratado *Kalá*, que, en lo que respecta a gran parte de su contenido, explicaciones y leyendas, no es anterior al 500. Incluso Krauss considera improbable (*unwahrscheinlich*) que el autor del *Toldot* extrajera su material directamente de Hesipo; piensa que lo obtuvo de Iosipón,<sup>115</sup> aunque no del Iosipón que conocemos ahora (publicado no antes del siglo décimo) sino de un Iosipón anterior, al que se refiere un autor árabe, Ibn Hazm (m. 1063), a quien pertenecen las *Crónicas de Ierajmiel*.<sup>116</sup> Pero Ibn Hazm dice de "Iusuf ibn Korion" (Íosef ben Gurión) que apenas menciona a Íosef ben Miriam,<sup>117</sup> cosa que ocurre realmente en todas las versiones del Iosipón, de modo que el autor del *Toldot Ieshu* no pudo derivar de esa fuente su gran número de leyendas. Es más probable que el autor de las *Crónicas de Ierajmiel* confundiera al Josefo original con Íosef ben Gurión. Algunas de las citas que en las *Crónicas* se atribuyen a Ben Gurión<sup>118</sup> aparecen en Josefo (quien habla de Juan el Bautista, de Jesús y de Jacobo el hermano de Jesús); puede que Josefo contuviera originalmente más de lo que ahora conocemos, mientras que esto último pudo existir en otra época en forma diferente, debido a omisiones y modificaciones de los copistas cristianos (como lo prueban las narraciones sobre Jesús en el Josefo actual, adaptadas en varios puntos).<sup>119</sup> Ibn Hazm pudo haber añadido de memoria a los enunciados de los Evangelios algún material que hubiera leído en otros libros. Pero incluso aunque esta otra fuente fuera Josefo (a quien muchos escritores antiguos confunden con Íosef ben Gurión, puesto que este nombre hebreo les era familiar por el "Nakdimon ben Gurión" talmúdico), en él sólo pudo haber recogido referencias a Juan, Jesús y Jacobo.

De ningún modo podemos confiar en un elemento de prueba tan dudoso y aislado para ubicar al Iosipón en una época más antigua, aducir luego que ésa fue la fuente del *Toldot*, y que éste podría, en consecuencia, asignarse al siglo quinto. El *Toldot Ieshu* hebreo actual, incluso en su forma más primitiva, no es anterior al actual Iosipón, es decir, que no fue compuesto antes del siglo décimo.<sup>120</sup> Por lo tanto, es cierto que carece de todo valor histórico, y no puede ser usado de ningún modo como fuente para una historia de Jesús.

Pero tiene, sin embargo, otro valor, que en algún sentido también puede llamarse histórico. El nos permite conocer cuál era el punto de vista de los judíos sobre la vida y las enseñanzas de Jesús, desde el siglo quinto al siglo décimo (pues muchas de sus afirmaciones deben ser muy anteriores al momento en que fueron asentadas por escrito), así como de las observaciones sobre Jesús que aparecen en el Talmud surgen las opiniones de los judíos

<sup>115</sup> *Ibid.*, 241.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 238-9.

<sup>117</sup> Neubauer, *J. Q. R.* XI, 356.

<sup>118</sup> Neubauer, *Medieval Jewish Chronicles*, Oxford, 1887, I, 190; Krauss, *op. cit.*, 239.

<sup>119</sup> En el capítulo siguiente se encontrarán detalles.

<sup>120</sup> Es imposible extraer conclusiones ciertas de los fragmentos en arameo y de los enunciados de Agobardo y Hrabanus Maurus.

de los siglos primero al quinto. Krauss dice rectamente: "Lejos estoy de investigar cuestiones de tan largo alcance como las verdades de la fe cristiana sobre la base de las afirmaciones contenidas en el *Toldot Ieshu*; no creo que este libro sea lo más adecuado para ello. No considero al *Toldot Ieshu* como criterio de las verdades fundamentales del cristianismo, pero él puede aclarar qué opiniones suscitaba el cristianismo entre los judíos. Es decir, que no contiene verdades objetivas, sino subjetivas, pues si bien no sabe nada de lo que ocurrió realmente, sabe cómo aparecían los acontecimientos a los ojos del pueblo de Israel."<sup>121</sup>

Si sólo buscamos en él estas verdades subjetivas, su valor es grande. De allí surge que la actitud con respecto a Jesús empeoró cuando los gentiles comenzaron a abrazar la nueva fe y a despreciar al judaísmo, y se hizo aun más hostil cuando los cristianos, de origen judío o no judío, comenzaron a perseguir a los judíos y "a arrojar piedras en el pozo del que habían bebido". Los judíos, imposibilitados de vengarse físicamente de sus fuertes enemigos, se cobraban con escritos y palabras. Las invenciones y leyendas llenas de odio y a veces de penetrante mofa contra el cristianismo y su Fundador, fueron en aumento.

No se negaba nada de lo que decían los Evangelios: se lo transformaba en una fuente de ridículo y de culpa. Los judíos de la Edad Media no negaban que Jesús obró milagros, pero (y esto demuestra su estado de ánimo en la época) ¡los atribuían al empleo del "Nombre Inefable" con propósitos mágicos y aviesos!... No negaban tampoco la bondad moral de las enseñanzas de Jesús: aseguraban que ella había sido introducida en la nueva religión por Simón Cefas, Pedro, el cristiano judío contra el que Pablo que-relló porque pretendía conservar las normas ceremoniales; toda esta bondad moral la hacían derivar de la religión de Israel, a la que Pedro habría permanecido secretamente fiel durante toda su vida.

Este es el espíritu que recorre el *Toldot Ieshu*, y seguramente el que prevalecía entre los judíos durante la primera Edad Media. Así, aunque carece de valor para el conocimiento de los hechos históricos referentes a Jesús o a su carácter y enseñanzas, el libro es muy importante para aprehender ese espíritu que imperaba entre los judíos en una época particular.

<sup>121</sup> *Op. cit.*, pág. 237.

## II. Las fuentes griegas y latinas

Prácticamente toda "vida de Jesús", antigua o moderna, considera estas fuentes. Véase Albert Réville, *Jésus de Nazareth*, París, 1897, I, 266-281; P. W. Schmidt, *Die Geschichte Jesu, erläutert*, Tubinga y Leipzig, 1904, págs. 18-21; Oscar Holtzmann, *Leben Jesu*, Tubinga y Leipzig, 1901, págs. 10-13. Para referencias más resumidas: Paul Wernle, *Die Quellen des Lebens Jesu*, págs. 3-4; Wilhelm Bousset, *Wass wissen wir von Jesu?*, págs. 15-17. Véanse también las notas de los dos últimos capítulos.

### A) Josefo

Véase Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I,<sup>3</sup> págs. 544-549 (2); Joseph Salvador, *Jésus-Christ et sa doctrine*, París, 1838, I, 157-158, nota; A. Réville, *op. cit.*, I, 279; Chwolsohn, *Das Letzte Passamahl*, páginas 101-102.

Iósef ben Matatías ha-Cohen o, como corrientemente se lo llama, Flavio Josefo, nació entre los años 37 y 38 e. c. En sus libros *Antigüedades de los judíos* y *Guerras de los judíos*, escritos unos pocos años después de la Destrucción del Templo, no ignoró ninguno de los acontecimientos políticos o sociales de Judea; fue especialmente cuidadoso con respecto al período de Herodes Primero hasta la Destrucción. No hubo revuelta pasajera, tumulto temporario ni condena a muerte, justa o injusta, que tuvieran algún interés político o social, y que no fueran objetos de una descripción minuciosa en sus escritos. En consecuencia, es natural suponer que ellos deberían contener referencias detalladas sobre el movimiento que surgió en Palestina, en la época de Poncio Pilato, como consecuencia de las enseñanzas y de la muerte de Jesús.

Pero en lugar de tal descripción detallada, encontramos en las *Antigüedades* (escritas en la última década del siglo primero) una pequeñísima cantidad de palabras, menor incluso que la que el mismo libro dedica a Juan el Bautista y, lo que es aun más insatisfactorio, estas pocas palabras contienen añadidos manifiestos de copistas cristianos. Las *Antigüedades* mencionan dos veces a Jesús. En el primero de estos pasajes aparecen las adiciones; lo citamos a continuación indicando con bastardillas las palabras sospechadas:

Aproximadamente en esa época (es decir, de cuando ocurrió el alzamiento contra Pilato, que quería retirar dinero del Templo para llevar agua

a Jerusalén desde una fuente distante) vivió Jesús, un hombre sabio, *si es lícito llamarlo hombre* (σοφός ἀνὴρ εἶγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή). Pues fue un hacedor de prodigios, un maestro de los hombres que recibían la verdad con placer. Atrajo a muchos judíos y a muchos gentiles. *Era el Mesías* (ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν); y cuando Pilato, a sugestión de nuestros principales hombres (ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν), lo condenó a la cruz, los que lo habían amado al principio no dejaron (de hacerlo), *pues se apareció a ellos nuevamente vivo* (πάλιν ζῶν) *al tercer día, según los profetas divinos habían predicho ésta y otras diez mil cosas maravillosas concernientes a él*; y la casta (φύλον) de los cristianos, que toman el nombre de Jesús, no se ha extinguido hasta el momento.<sup>1</sup>

Ningún erudito cristiano, incluso aunque no preste ninguna atención a los métodos críticos, admite que las palabras en bastardillas puedan provenir del judío y fariseo Josefo. Josefo nunca pudo haber escrito de Jesús que "era el Mesías". Orígenes afirma en dos lugares distintos que aquél no aceptaba esta idea.<sup>2</sup> Algunos eruditos dudan no sólo de una parte, sino de la totalidad del pasaje: sostienen que todo lo que aparece sobre Jesús en las *Antigüedades* corresponde a añadidos posteriores de los copistas cristianos, que encontraban difícil de aceptar el hecho de que un historiador de la época no mencionara en absoluto a Jesús.<sup>3</sup> Estos mismos eruditos aducen que es increíble que un hombre como Josefo, que gustaba de explayarse sobre todo incidente insignificante, se conformara con dedicar a los hechos de la vida y de la terrible muerte de Jesús las pocas palabras que quedan si se suprimen las interpolaciones obvias.

En el momento en que Jesús fue crucificado, sólo sus discípulos reconocían la importancia del hecho, pero las *Antigüedades* fueron escritas aproximadamente en el año 93, cuando los cristianos constituían una secta ampliamente difundida en Judea, Roma, Asia Menor y otras partes. ¿Cómo, entonces, un historiador tan verboso podía haberse conformado con unas cuantas frases para relatar un hecho de esta importancia, que dio origen a una gran secta judía y que incluso atrajo a muchos griegos? Es en consecuencia inadecuada la explicación que han dado en los últimos cien años muchos estudiosos cristianos y judíos, en el sentido de que esa brevedad excesiva se debe a que los actos y la ejecución de Jesús en aquella época parecían poco relevantes.

La mayor parte de los autores que sostienen la falsedad de todo el pasaje, concluyen que Josefo omitió el tema, deliberada y completamente, pues no

<sup>1</sup> *Ant.* XVIII, iii, 3. Salvador (*op. cit.*, I, págs. 157-158 n) diferenció estas palabras en bastardilla de los elementos auténticos. Réville (*op. cit.*, I, págs. 272-280) considera que también es una adición la frase "un maestro de los hombres que recibían la verdad con placer". Veremos más adelante que el punto de vista del Salvador es el más correcto, aunque él asigna poca importancia a todos los enunciados de Josefo, incluso a los que parecen auténticos. Cf. también *J. E.* IV, 50.

<sup>2</sup> *Contra Celso*, I, 47; *Comm. in Matth.* X, 17.

<sup>3</sup> Schürer, I,<sup>4</sup> 544-549. Este autor presenta el pasaje original y su traducción, además de una muy completa bibliografía, dividida en: a) libros que consideran que todo el pasaje es auténtico; b) libros que lo consideran parcialmente interpolado, y c) libros que lo consideran una interpolación en su totalidad.

podía abordarlo sin tratar las ideas mesiánicas de Jesús, cosa que, político de alma, se cuidaba obviamente de hacer en páginas escritas en beneficio de los romanos, en la misma época en que el emperador Domitiano perseguía a todos los descendientes de la casa de David.<sup>4</sup> Todo esto induce a Schürer a suponer que el fragmento de que tratamos es falso en su totalidad.<sup>5</sup>

Personalmente considero que no hay bases suficientes para suponer que *todo* el pasaje es espurio. Josefo dedica una buena extensión a la vida y muerte de Juan el Bautista,<sup>6</sup> y lo que dice no concuerda en modo alguno con la narración de los Evangelios; en consecuencia, no hay ninguna razón para sospechar (cosa que hace Graetz<sup>7</sup>) que el copista cristiano interpolara también esos fragmentos. Incluso Schürer dice “el carácter auténtico de este pasaje es sólo raramente sospechable”.<sup>8</sup> Es notable que Josefo encuentre más difícil ocultar a su lector (por las razones que ya mencionamos) que Juan predicó la venida del Mesías: para hacer el episodio comprensible al lector griego, describe a Juan el Bautista como “un hombre bueno que ordenaba a los judíos que practicasen la virtud, tanto la rectitud en su trato mutuo, como la piedad para con Dios, y así que fueran a bautizarse”.<sup>9</sup> Incluso a los tres partidos judíos (el de los fariseos, el de los saduceos y el de los esenios) los describe como escuelas filosóficas, siempre con el propósito de hacerse entender por sus lectores gentiles.

Y lo propio hace precisamente con Jesús: lo define como “un hombre sabio”, del mismo modo que describió al Bautista como “un hombre bueno”. Dice de Jesús que fue “un maestro de los hombres que recibían la verdad con placer”, y un “hacedor de prodigios” (Josefo mismo creía firmemente en los milagros),<sup>10</sup> así como afirmó de Juan que “ordenaba a los judíos que practicasen la virtud, etc.”. Pudo decir del Nazareno que “atrajo a muchos judíos y también a muchos griegos”, porque en la Iglesia había efectivamente muchos helenos en la época en que Josefo escribió, en el 93 e. c., y los historiadores antiguos tenían el hábito de juzgar las condiciones primitivas partiendo de las épocas posteriores. Afirma también que “quienes lo amaron al principio no dejaron de hacerlo después de que Pilato lo condenara a la crucifixión por sugerencia de nuestros principales hombres”, y que la “casta (o tribu) de los cristianos, que toman su nombre de Jesús, no se ha extinguido hasta el día de hoy”. Albert Réville<sup>11</sup> señala correctamente que ningún interpolador cristiano hablaría de Jesús como de “un hombre sabio”, para tener

<sup>4</sup> Véase Eusebio, *Eccles. Hist.*, III, 19-20; cita a Hesipo.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, I, 547-9.

<sup>6</sup> *Ant.*, XVIII, v. 2.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, III, I,<sup>5</sup> 277 n.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, I,<sup>4</sup> 438, n. 24.

<sup>9</sup> Véase en el capítulo sobre Juan el Bautista un tratamiento más amplio de la cuestión.

<sup>10</sup> Personalmente creo que de esta sentencia se tomaron las palabras de Josefo citadas en *Religious discussion in the court of the Sassanids*, publicado por Bratke (pág. 36, líneas 3-11) y que no hay motivo para seguir a ese autor y a Schürer y pensar que se trata aquí otra falsificación cristiana de las *Antigüedades*.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, II, págs. 272-280.

que añadir “si es lícito llamarlo hombre”. Tampoco se satisfaría este interpolador aplicando a Jesús la expresión general “prodigios” (παράδοξα ἔργα), o llamando simplemente “amadores” (ἀγαπήσαντες) a sus discípulos, ni se habría referido a los cristianos como “casta” o “tribu” (φύλον), en lo cual hay un matiz de desprecio.<sup>12</sup>

Sólo debemos tratar como interpolados los pasajes en bastardillas. Es difícil decidir si ellos reemplazan a otros de Josefo que no eran del gusto de los cristianos, o si sólo son complementarios. Pero casi seguramente Josefo, escribiendo *como* fariseo *para* los romanos, se cuidó de no decir nada favorable o detallado sobre Jesús o los cristianos, conformándose con unas pocas observaciones de tipo general y superficial, sin atribuir mayor valor positivo al “Mesías” ni a sus discípulos.

Esto no fue del gusto de los primeros copistas cristianos, y en el siglo tercero interpolaron los pasajes espurios. Decimos en el siglo tercero porque Eusebio, que vivió en el siglo cuarto, conoció y utilizó el párrafo completo, con las interpolaciones. En cambio Orígenes, que vivió en la primera mitad del siglo tercero, no lo menciona en absoluto: en su forma primitiva, el pasaje carecía de valor para la cristiandad de la época; para ella, Jesús estaba lejos de ser sólo “un hombre sabio”, o un “hacedor de prodigios y maestro de hombres”.

Josefo menciona por segunda vez a Jesús en la parte en que narra que el sumo sacerdote Anás, hijo de Anás, en el intervalo entre la muerte del procurador Festo y el arribo de su sucesor Albino, se apresuró a llevar ante el Sanhedrín a Jacobo, “el hermano de Jesús, que era llamado el Mesías” (τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ) y a otros que él consideraba violadores de la Ley, condenándolos a ser lapidados. Los más ardientes defensores de la Ley protestaron contra este acto ilegal, y secretamente presentaron una queja formal ante Albino y Agripa Segundo, quienes decidían el nombramiento del sumo sacerdote. Agripa depuso inmediatamente a Anás, y designó en su lugar a Jesús, el hijo de Damneo.<sup>13</sup>

Estas palabras son también citadas por Eusebio,<sup>14</sup> pero varios estudiosos las cuestionan por los motivos siguientes: Orígenes, que es anterior a Eusebio, cita las *Antigüedades* en tres ocasiones,<sup>15</sup> afirmando que la ejecución de Jacobo “el hermano de Jesús llamado el Mesías” fue la causa de la destrucción del Templo; el autor del *Chronicon Paschale* (I, 463) cita el mismo pasaje como tomado de las *Guerras de los judíos*, y Hesipo<sup>16</sup> nos dice que Jacobo fue tirado desde el techo del Templo, apedreado y finalmente muerto por un batanero con su mazo; inmediatamente después (εὐθύς), Vespasiano

<sup>12</sup> En cambio Holtzmann (*Leben Jesu*, pág. 13) sostiene que esta palabra significa “un pueblo”, y sólo así se puede aplicar al cristianismo.

<sup>13</sup> *Ant.*, XX, ix, 1.

<sup>14</sup> *Hist. Eccles.*, II, 23.

<sup>15</sup> *Comm. in Matth.*, XIII, 55; *Contra Celso*, I, 47, y II, 13 fin.

<sup>16</sup> Citado por Eusebio, *loc. cit.*

puso sitio a Jerusalén. Hesipo también vincula la muerte de Jacobo con el sitio de Jerusalén.

Partiendo de estas afirmaciones de Orígenes, el *Chronicon Paschale* y Hesipo, estos mismos eruditos llegan a la conclusión de que: a) en el lugar de este pasaje de las *Antigüedades*, antes de la época de Eusebio había un completamente diferente sobre el mismo acontecimiento, y b) probablemente Jacobo fue ajusticiado después del 62 e. c., aproximadamente en el tiempo del sitio de Jerusalén. En consecuencia, todo lo que se dice sobre “el hermano de Jesús” en las *Antigüedades*, tal como lo hemos citado, sería una interpolación cristiana.<sup>17</sup>

Pero no hay ninguna necesidad de suponer una interpolación.<sup>18</sup>

No sólo se equivocó el autor del *Chronicon Paschale* (que confundió las *Antigüedades* con las *Guerras de los judíos*) sino que también Orígenes erró el camino en materia de nombres, identificando las narraciones de “Josefo” con las de “Hesipo” (que en hebreo es también “Iósef”). Orígenes atribuyó los textos de Hesipo a las *Antigüedades*, y el *Chronicon Paschale* a las *Guerras*. Hesipo, en lo que respecta a estos puntos, sólo informa sobre leyendas judeo-cristianas, que no tienen nada que ver con los enunciados históricos de Josefo.<sup>19</sup> Quienquiera que lea las observaciones de Josefo en las *Antigüedades* existentes con una actitud que no sea exageradamente escéptica, verá de primera intención que no existe ninguna razón para que un cristiano interpolara esas afirmaciones: ellas no contienen nada elogioso ni para Jacobo ni para Jesús. Josefo condena la sentencia precipitada, pero no alaba los hechos de Jacobo (como lo hacen Orígenes y Hesipo), ni lo defiende de lo que se le imputaba.

Révillé<sup>20</sup> señala correctamente que ningún cristiano habría escrito sobre Jesús “que era llamado (λεγομένου) el Mesías”: tal interpolación sería un astuto refrío. Sólo podía escribir así un *judío* fariseo como Josefo, que previamente se refirió a Jesús sin querer decir mucho (ni elogiando ni censurando) de los cristianos. Esa era la persona que no elogiaba (porque era un *judío* fariseo) ni censuraba (porque en sus días los lectores griegos y romanos todavía confundían a los cristianos con los *judíos*) y a la que, como hemos visto, no podía agradecerle mencionar las creencias mesiánicas de cierta secta *judía*.

Estas son las dos referencias a Jesús que aparecen en las *Antigüedades*; a la segunda la consideramos totalmente auténtica, y a la primera sólo en parte.

<sup>17</sup> Para más detalles (y referencias sobre la bibliografía más importante) véase Schürer, *op. cit.*, I,<sup>4</sup> 548, 581-3.

<sup>18</sup> Holtzmann, *op. cit.*, pág. 11, considera que “no queda el menor lugar a duda”, y P. W. Schmidt (*Geschichte Jesu, erläutert*, pág. 20) demuestra que “es incuestionablemente auténtico” (*zweifellos echt*).

<sup>19</sup> Sobre Hesipo como fuente de leyendas cristianas, véase Krauss, *op. cit.*, págs. 238-41.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, pág. 280. Chwolson, *op. cit.*, págs. 97-98, también los considera auténticos.

Debemos confesar que ninguna de ellas nos ha enseñado mucho sobre Jesús, pero incluso estas afirmaciones fragmentarias pueden por lo menos confirmarnos su existencia y la de su hermano Jacobo, la carrera del primero como hacedor de prodigios y maestro, y su terrible muerte —la crucifixión ordenada por Pilato con (por lo menos) el consentimiento de los *judíos* principales—.

## B) Tácito, Suetonio y Plinio el Joven

Révillé, *op. cit.*, 269-272; Schmitd, *op. cit.*, 18-20. Sobre Suetonio, véase Schürer, *op. cit.*, III,<sup>4</sup> 62-63; Graetz, *op. cit.*, III, ii,<sup>5</sup> 371 y 423; también IV,<sup>8</sup> 77. Todos estos extractos aparecen en E. Preuschen, *Analecta*, Friburgo, 1893.

Hasta aquí hemos considerado fuentes hebreas o grecojudías. Ahora veremos fuentes latinas no *judías*.

Tácito se refiere claramente a Jesús, de modo que lo presentaremos en primer término.

En sus *Anales*, escritos hacia 115-117 e. c., al tratar del incendio de Roma en la época de Nerón, acto del que fueron acusados los cristianos, habla de ellos (los *christiani*) con abierto disgusto. En su explicación del término, dice: “*Christus*, de quien deriva el nombre, fue condenado a muerte durante el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato.”<sup>21</sup>

Estas palabras, como prueba espontánea proporcionada por un gentil, habrían tenido un valor considerable si no hubieran sido escritas setenta y cinco años después de que se produjera el hecho. Pero no necesitamos basarnos en Tácito para afirmar que a principios del siglo segundo, la creencia de que existió un “Mesías” o “Cristo” condenado a muerte por Poncio Pilato estaba ampliamente difundida.

Aunque no anterior, el elemento de prueba que proporciona Suetonio (65-135), contemporáneo de Tácito, es más importante. El habla de un movimiento mesiánico durante el reinado de Claudio, que precedió a Nerón y fue emperador desde el 41 hasta el 54 e. c.

En su libro *Los doce Césares*, al tratar de Claudio, dice: *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* (desterró de Roma a los *judíos* que hacían gran tumulto a causa de *Chrestus*).<sup>22</sup> Esto concuerda enteramente con lo que encontramos en los Hechos de los Apóstoles (18:2). Allí se lee que Aquila del Ponto y su esposa Priscila llegaron a Corinto durante la época del trabajo misionero de Pablo, provenientes de Italia, “por cuanto Claudio había mandado que todos los *judíos* saliesen de Roma”. Orosio<sup>23</sup> dice que esta expulsión tuvo lugar durante el noveno año del reinado de Claudio (49 e. c.), y es seguro que no pudo ser posterior al 52.<sup>24</sup> Si, concordando con muchos eruditos, identificamos a *Chrestus* con *Christus*<sup>25</sup> tenemos aquí una

<sup>21</sup> *Anales*, XV, 44.

<sup>22</sup> *Claudio*, 25.

<sup>23</sup> Ed. Zangemeister, 1882, VII, 6, 15; Schürer, III,<sup>4</sup> 62, n. 92.

<sup>24</sup> Schürer, *loc. cit.*

<sup>25</sup> Schürer, III,<sup>4</sup> 63, n. 93. También los cree idénticos.

prueba confiable de que, dentro de los quince o veinte años después de la muerte de Jesús, muchos judíos, incluso en lugares tan alejados como Roma, creían que éste había existido y que era el Mesías. No obstante, Graetz<sup>26</sup> supone que *Chrestus* no es *Christus*, sino un apóstol o maestro cristiano contemporáneo de Apolos, que es mencionado en los Hechos. Graetz sostiene también que en 1 Corintios 1:12, en lugar de Cristo debe leerse *Chrestus* (Χρήστου en lugar de Χριστού).

Pero aunque supongamos con Graetz que Suetonio se refiere a un maestro cristiano, el hecho de que ya a los veinte años de la muerte de Jesús se encuentren tales apóstoles y maestros, no sólo prueba la existencia del Nazareno, sino también el importante efecto de su influencia personal. Otros, a su vez, piensan que el nombre *Chrestus* sólo se refiere a algún Mesías judío que apareció en Roma, pero Bousset<sup>27</sup> señala correctamente que “la aparición en Roma de un revolucionario mesiánico no sólo es inconcebible en sí misma, sino que ninguna otra fuente la prueba”. En consecuencia, las palabras de Suetonio han de vincularse con el movimiento y las disensiones internas que surgieron en la comunidad judía de Roma debido a la difusión de la creencia en Jesús; este movimiento, en el año 49 (o 52) condujo a la expulsión de los judíos, o de una parte de ellos.

De esto se sigue que durante la quinta década del siglo primero (es decir, diez años después de la crucifixión) se había fundado en Roma una comunidad cristiana. Este es un hecho muy importante desde todo punto de vista.

Una importancia similar tiene la *Epístola* que Plinio el Joven, en su carácter de procónsul de la provincia de Bitinia, envió a Trajano en el año 111.<sup>28</sup> En ella describe al cristianismo como un movimiento popular; de sus afirmaciones surge que en esa época había miembros de la comunidad cristiana cuya conversión databa de más de veinte años. No sabe nada de la naturaleza de la doctrina, y sólo puede decir que los cristianos cantan algunos himnos sagrados en los que apelan al *Christus* como Dios (*Carmen Christo quasi deo dicere secum invicem*).

Esto es muy valioso desde el punto de vista del cristianismo como movimiento y religión,<sup>29</sup> pero lo es menos que la prueba de Tácito en lo que respecta a la existencia y a las enseñanzas de Jesús. Plinio escribe unos ochenta años después de la crucifixión, y no dice nada sobre la vida o muerte de Jesús; de sus afirmaciones sólo rezuma la evidencia de que al comienzo del siglo segundo, Jesús fue deificado por los cristianos.

Las fuentes griegas y latinas, judías o paganas, nos enseñan poco sobre la vida del Nazareno. Si sólo contáramos con ellas, únicamente sabríamos que en Judea vivió un judío de nombre Jesús llamado Cristo, el “Ungido”, que realizó milagros y enseñó al pueblo, que fue muerto por Poncio Pilato a instigación de los judíos, que tuvo un hermano de nombre Jacobo,

ajusticiado por el sumo sacerdote Anás, hijo de Anás; que Jesús dio origen a una secta particular denominada cristianismo, que en Roma hubo una comunidad de esta secta cincuenta años después de la muerte del Maestro, y por causa de ella los judíos fueron expulsados de Roma; finalmente, que cuando la época de Nerón la secta se expandió grandemente, consideraba a Jesús como divino y sufrió una severa persecución.

Pasamos ahora a considerar las fuentes cristianas.

<sup>26</sup> III, ii,<sup>5</sup> 423, n. 3; cf. pág. 371, n. 4, y IV,<sup>3</sup> 77, n. 1.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, págs. 16-17; cf. Schmidt, *op. cit.*, pág. 20.

<sup>28</sup> Plinio Segundo, *Epistolae*, X, 96-97.

<sup>29</sup> Réville, *op. cit.*, 269-270.

### III. El apóstol Pablo

En hebreo hay una obra sobre el apóstol Pablo, pero tiene una velada tendencia conversionista; se trata de *Paulus ha-Shaliaj* o *Shaúl ish Tarsus*, de P. Levertoff, Londres, 1906. Sobre la relación de Pablo con Jesús, véase P. Feine, *Jesus Christus und Paulus*, Tubinga, 1902. Sobre las sentencias de Jesús citadas por Pablo, véase A. Resch, *Der Paulinismus und die Logia Jesu*, 1904 (*Texte u. Untersuchungen, Neue Folge*, XII), págs. 140-151; 405-464; 597-603; A. Resch, *Agrapha: Aussercanonische Schriftfragmente*, 1906, págs. 24-34. Contra A. Kalthoff (*Die Entstehung des Christentums*, Jena, 1904, págs. 110 y sigs.) que niega la autenticidad de todos los escritos paulinos, véase Bousset, *op. cit.*, págs. 17-26. Véase también P. W. Schmidt, *op. cit.*, págs. 65-82. Para un breve resumen de la importancia de Pablo en la historia de Jesús, véase P. Wernle, *op. cit.*, págs. 4-5.

Las más antiguas fuentes cristianas de la historia de Jesús son las epístolas de Pablo contenidas en el Nuevo Testamento. No todas ellas se le pueden atribuir auténticamente: la mayor parte de los estudiosos cuestionan la 2 Tesalonicenses, la 1 Timoteo, y la Tito; la "Escuela Alemana" de crítica del Nuevo Testamento pone también en duda la autenticidad de otras. Pero quien lea el conjunto de estas cartas sentirá inmediatamente que tiene ante sí documentos que datan de los primeros días del cristianismo, emanados del "Apóstol de los Gentiles", experto en la combinación de los métodos *agádicos* y *midráshicos* de los sabios de Israel, con las formas helénicas de pensamiento, tal como habían sido desarrolladas durante los veinte años anteriores a la Destrucción.

Romanos, Corintios, y algunas otras, son muy antiguas, y más próximas a la época de Jesús que ninguna otra literatura al respecto, cristiana o no cristiana. Pablo se convirtió hacia el 32-33 e. c.<sup>1</sup> Por más lejos que ubiquemos la muerte de Jesús, entre ella y la conversión de Pablo sólo mediaron unos pocos años. Este último no sólo conoció la vida de Jesús y su muerte en la cruz, sino que también creyó en su resurrección. Atestiguó haber tenido una visión de él en el camino a Damasco, y de este modo —lo que es más importante— entró en contacto con el hermano de Jesús y con los más íntimos discípulos del Nazareno. Pablo es, por lo tanto, un buen testigo en cuanto

<sup>1</sup> Graetz, III, ii,<sup>5</sup> 790-797, intenta demostrar que Pablo se convirtió entre el 43 y el 48, pero investigaciones recientes no confirman estas fechas.

a la existencia de Jesús y a la influencia que ejerció sobre sus discípulos. Pero debemos añadir inmediatamente que este testimonio no va *más allá* de asegurar la existencia e influencia del maestro. En ningún escrito de Pablo encontramos hechos históricos confiables sobre la vida y obra de Jesús, que excedan la vaga sugestión de que "fue el primogénito entre muchos hermanos" (Romanos 8:29), la afirmación de que fue crucificado, el relato de la última cena en la noche del arresto (I Corintios 11:23-26), y el dato cuestionable de que Jesús era del linaje de David (véase más adelante el Libro Tercero).

Podría sorprendernos que estos escritos incluyan tantas sentencias de Jesús (por ejemplo: "Que la mujer no se separe del marido", I Corintios 7:10; "...el Señor ordenó a los que anuncian el evangelio, que vivan del evangelio", I Corintios 9:14) en forma de "codicilos"; en los Hechos (20:35), atribuye a Jesús el dicho: "Es mejor dar que recibir." Pero esta sorpresa es innecesaria. Pablo tiende consistentemente a exaltar al Jesús espiritual por sobre el material, al Jesús que ascendió de la muerte por sobre el que vivió una vida humana y realizó actos humanos. De otro modo no podría reclamar el título de "apóstol": no fue uno de los discípulos de Jesús, ni, aparentemente, lo vio nunca mientras aquél estuvo sobre la tierra; en último caso, debía subordinarse a Jacobo, el hermano de Jesús, a Pedro y a los otros apóstoles.

Pablo creía —y transmitió su creencia a otros— que sus propias enseñanzas eran más importantes que las de Jacobo y Pedro, y que tenía autoridad para hacer a un lado la Ley judía y sus normas ceremoniales, y convertir al cristianismo en algo puramente espiritual y en una cuestión de piedad personal. Por esta razón daba poca importancia a la vida terrena de Jesús. "Para el entendimiento de Pablo, el centro de interés no estaba constituido por las enseñanzas, por el hacedor de milagros, el compañero de publicanos y pecadores, el oponente de los fariseos, sino por el Hijo de Dios crucificado ascendiendo de la muerte, y nada más." De la naturaleza de las enseñanzas de Pablo se sigue que éste, el más antiguo testimonio histórico, es el menos valioso para nuestro conocimiento de la vida de Jesús.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Véase Paul Wernle, *op. cit.*, pág. 5. Todo lo que Pablo hace conocer de las opiniones y del carácter de Jesús está resumido en O. Holtzmann, *op. cit.*, págs. 6-9, y más completamente en P. W. Schmidt, *op. cit.*, 63-74.

## IV. Los primeros Padres de la Iglesia cristiana

Sobre Justino y los hechos adicionales que él refiere acerca de Jesús, véase Holtzmann, *op. cit.*, págs. 14-16. Las sentencias de Jesús que aparecen en los tres libros de Justino han sido compiladas por A. Resch, *Agrapha*, 98-104, 171-175, etc.

Después de Pablo, debemos tomar en consideración sólo a los primeros Padres de la Iglesia cristiana que escribieron antes de que los Evangelios Canónicos pasaran a ser las normas prevalecientes. No hay más que dos: Justino Mártir y Papías.

El primero de los escritos que han perdurado de Justino Mártir, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, data aproximadamente del 135 e. c. Tiene una importancia adicional para los judíos, pues en esta disputa con uno de ellos aparecen muchísimas ideas mesiánicas (aunque a veces distorsionadas) tal como era corriente encontrarlas inmediatamente después de la Destrucción, cerca del tiempo de la derrota de Bittir. Alguien supone<sup>1</sup> que este “judío Trifón” es el *taná* R. Tarfón, que acostumbraba disputar con el R. Akiba. En este libro encontramos unas pocas afirmaciones sobre la vida del Nazareno (por ejemplo, que Jesús, “el hijo de un carpintero”, hacía agujadas y arados —*Dial.* 88—); también hay varias sentencias que Justino atribuye al Maestro.<sup>2</sup> Las trataremos en el lugar adecuado, pero son tan pocas y de tan escaso valor que no añaden mucho al total de nuestras informaciones.

Las afirmaciones de Papías, que escribió su *Exposición de los oráculos del Señor* hacia el 140, son de otro tipo. Sólo han llegado a nosotros fragmentos citados por Orígenes y Eusebio. Los textos tomados de Papías que cita Eusebio<sup>3</sup> como provenientes de “el Anciano” (el Presbítero) —quien es claro que era Juan de Asia Menor (y no el apóstol Juan, hijo de Zebedeo) y que vivió en la época de Trajano —conciernen al origen de los Evangelios, y los trataremos en detalle en el capítulo próximo (cf. pág. 71). Pero las

<sup>1</sup> Sostiene esto un erudito tan cauto como lo es Emil Schürer, *op. cit.*, II, 444-5; 650, n. 98; R. Z. Frankel (*Darké ha-Mishná*, pág. 105, n. 7) objeta la idea, sobre la base de los gruesos errores de las afirmaciones del judío Trifón, pero ellos pueden computársele a Justino, un cristiano de origen pagano. Para la bibliografía sobre las sentencias apócrifas, véase el capítulo siguiente, pág. 64.

<sup>2</sup> Sobre ellas, véase A. Resch, *loc. cit. supra*; Holtzmann, *op. cit.*, 14-16.

<sup>3</sup> Eusebio, *Hist. Eccles.*, III, 39.

citadas de Orígenes<sup>4</sup> se refieren a Jesús. En ellas se describen los bienes materiales (como, por ejemplo, la anormal fertilidad de la naturaleza) que caracterizarán al reino del Milenio, descripción esta que en todos sus detalles recuerda las de los “días del Mesías” (la era mesiánica) contenidas en *Libro de Baruch* (29, 5-8); en el *Talmud* (*Ketubot* 111b); *Shab.* 30b; *Kallá R.* 2) y en el *Midrash* (*Sifré a Deuteronomio* 315 y 317); las imágenes de estos textos son repetidas como propias del pensamiento de Jesús. Los modernos teólogos cristianos, que como regla son acentuadamente racionalistas, no están dispuestos a admitir que Jesús pudo ser tan “mundano” como para creer en cosas materiales del tipo de la fertilidad multiplicada de la vid y de “la espiga de trigo”.<sup>5</sup> Pero veremos más adelante, al referir las ideas mesiánicas de Jesús (Libro Octavo) que esta tradición de Papías “recogida de Juan el Anciano” es muy importante, aunque los modernizadores de Jesús no reconocen ni desean reconocer esa importancia, dedicados como están a transformar a un judío oriental de hace diecinueve siglos en un europeo poseído de las mismas exaltadas creencias de los mejores teólogos cristianos, creencias que combinan las enseñanzas del antiguo profeta oriental con la filosofía griega y moderna.

Los escritos de los primeros Padres Cristianos contienen algunas sentencias desperdigadas de Jesús, que se añaden al contenido de los Evangelios canónicos y de los no canónicos (que consideraremos en el capítulo siguiente). Ellas reciben el nombre de “ágrafas”, o sentencias no canónicas.<sup>6</sup> Que la mayor parte no son auténticas, es algo aceptado universalmente, y algunos estudiosos bien conocidos como Wellhausen<sup>7</sup> y Jülicher<sup>8</sup> las consideran espurias a todas. Resch, no obstante, en la primera edición de sus *Agrapha* (1889) enumera setenta y cuatro auténticas, aunque en la segunda edición (1906) reduce su número a treinta y seis. Ropes<sup>9</sup> considera que sólo son auténticas doce. Por cierto no es aconsejable utilizarlas mucho. Pero aunque las sentencias presumiblemente auténticas añaden poco al conocimiento del carácter de Jesús, por lo menos lo aproximan más estrechamente al judaísmo de su época, y demuestran la existencia de elementos materiales en sus ideas mesiánicas; revelan asimismo que cuando —desde la época de Pablo en adelante— Jesús fue cada vez más divinizado, la forma de aquellas ideas sufrió distorsiones, intencionales o involuntarias, que las hicieron irreconocibles.

<sup>4</sup> Véase, además, J. Klausner, *Ha-Raion ha-Meshiji b'Israel*, Jerusalén, 1921, págs. 55-56; *Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Berlín, 1904, págs. 108-111.

<sup>5</sup> Véanse las observaciones características de Resch, *op. cit.* págs. 166-167, y, por otra parte, las cautelosas palabras de Holtzmann, *op. cit.*, págs. 41-42.

<sup>6</sup> Hábil y escrupulosamente compiladas por A. Resch, *op. cit.*; también en J. H. Ropes, *Sprüche Jesu die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind*, Leipzig, 1896 (*Texte u. Untersuchungen*, Bd., XIV, 2). Algunas de ellas se encuentran en hebreo: J. E. Landsman, *Sefer to'dot Ieshu'a ha-Mashia'i*, Londres, 1907, págs. 219-220. Véase más adelante en este libro, pág. 69, n. 2.

<sup>7</sup> Wellhausen, *Einleitung in die ersten drei Evangelien*, Berlín, 1905, pág. 85. Véase también P. W. Schmidt, *op. cit.*, págs. 103-106.

<sup>8</sup> Véase el artículo de Jülicher en *Theologische Literaturzeitung*, 1905, n. 23.

<sup>9</sup> *Op. cit.*

## V. Los Evangelios apócrifos y no canónicos

Los Evangelios apócrifos han sido publicados por E. Hennecke, *Neutestamentliche Apocryphen in Verbindung mit Fachgelehrten*, Tubinga y Leipzig, 1904. Sobre sus fuentes y contenido, véase R. Hoffmann, *Das Leben Jesu nach den Apocryphen*, Leipzig, 1861. E. Nestle ha reunido fragmentos, *Novi Testamenti Graeci Supplementum*, Leipzig, 1896, y, con traducción al alemán, lo ha hecho E. Preuschen: *Antilegomena: Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Ueberlieferungen*, Giessen, 1905. Véase también Baring-Gould, *The Lost and Hostile Gospels*, Londres, 1874. En Holtzmann, *op. cit.*, págs. 35-41, 42-43, se encuentra una evaluación satisfactoria. Sobre las “sentencias de Jesús” en los Evangelios apócrifos y no canónicos, véase Resch, *op. cit.*, págs. 115-267 y 365-380.

Los Evangelios apócrifos existen en gran número en la literatura cristiana. Todos ellos son posteriores a los Canónicos y están llenos de leyendas, especialmente sobre la niñez de Jesús, que demuestran la fe maravillosamente infantil de las comunidades cristianas del siglo segundo avanzado, en adelante. Carecen de valor histórico, pues incluso aunque contengan un grano de verdad, es imposible extraerlo de entre la densa vegetación de fantasías.

Pero no ocurre lo mismo con los Evangelios no canónicos (es decir, los excluidos del canon cristiano y de los que sólo se conservan fragmentos) tales como el *Evangelio de Pedro*, el *Evangelio de los egipcios* y, especialmente, el *Evangelio según los hebreos*. Este último (llamado en griego καθ' Ἑβραίους) existió, según Resch<sup>1</sup> en dos versiones: la primera fue el *Evangelio de los ebionitas*, del que Epifanio nos ha transmitido algunos fragmentos (*Haer.*, XXX, 13 y sigs.), y que no narraba el nacimiento y la infancia de Jesús porque los ebionitas creían que era hijo normal de José y María (en lo cual podemos reconocer la influencia de Jacobo, el hermano de Jesús, primer líder de la cristiandad primitiva ebionita). La segunda versión fue el *Evangelio de los nazarenos*; Jerónimo nos ha transmitido algunos fragmentos (*Adv. Pelag.*, III, 2; *Comm. in Isaim*, XI, 2 y XL, 12, *in Ezech.*, XVI, 13 y XVIII, 7, *in Matth.*, XII, 17, XXIII, 35 y XXVII, 9; *Proem. in lib.*, XVIII, *Esaiae*).

Según Resch, ambas versiones fueron compiladas partiendo del Evan-

gelio según Mateo, que en sí mismo estuvo dedicado a los cristianos judíos (cosa evidente por los “pasajes de prueba” extraídos de la Escritura). Aunque Jerónimo vio el *Evangelio según los hebreos* (aparentemente la versión “nazarena”) escrita en caracteres arameos y hebreos, y traducida al latín y al griego, este Evangelio no fue originalmente redactado en arameo; como su fuente —Mateo— fue escrito primeramente en griego y luego traducido al arameo para uso de los judíos que habían abrazado el cristianismo. Desde este punto de vista, el *Evangelio según los hebreos* también sería posterior a los canónicos o, por lo menos, a Mateo (y, por lo tanto, también a Marcos, que es a su vez anterior a Mateo —cf. el cap. próximo—).

No obstante, la mayor parte de los estudiosos sostienen que no hay ninguna razón para confundir el *Evangelio de los hebreos* con el *Evangelio de los ebionitas*: el primero (según surge de Jerónimo) es el *Evangelio de los nazarenos*, y fue originariamente escrito en hebreo o arameo. Según Harnack,<sup>2</sup> la redacción de este Evangelio ha de ubicarse entre el 65 y el 100, de modo que por lo menos no es posterior al Lucas y al Cuarto Evangelio Canónico. Está, por lo tanto, a la altura de algunos de los Evangelios canónicos, y en algunos aspectos es superior a ellos, en tanto fue con toda seguridad escrito en Palestina, el lugar de origen del cristianismo, para uso de cristianos judíos que todavía conservaban una afinidad espiritual con Jesús y sus primeros discípulos, incluso su hermano Jacobo. En consecuencia, su valor es considerable.

Los nuevos hechos que refiere de la vida de Jesús quizá no sean muy importantes, puesto que en su mayor parte son legendarios, pero su valor surge, en primer lugar, de las muchas sentencias de Jesús no incluidas en los Evangelios actuales<sup>3</sup> y, en segundo término, de los muchos modismos hebreos (o arameos) que esclarecen el texto griego existente. En relación con Mateo, 6:II, en la Oración del Señor, Jerónimo nos dice que en lugar de ἐπιούσιος (“continuo”) en el *Evangelio de los hebreos* se lee *majar* (= מחר, mañana; Jerónimo traduce “crastinum”); en otro lugar (*Ep. 20 ad Damasum*) dicen que la frase ὡσαυνὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις (Mateo, 21:9), en el *Evangelio de los hebreos* es *Osanna barrama, id est Osanna in excelsis* (por la expresión hebrea הושענא ברמה, “Hosanna en las alturas”).

Todavía nos resta mencionar las adiciones a los Evangelios canónicos que aparecen en algunos manuscritos antiguos.<sup>4</sup> El principal es conocido como el *Codex Bezae* o *Codex Cantabrigiensis* (“D”), llamado así porque fue hallado por Theodore Bèze, un teólogo reformista encargado en 1581 de la custodia de la Universidad de Cambridge. Se trata de una pieza del siglo sexto, y su arquetipo data del 140 e. c.<sup>5</sup> Contiene suficientes añadidos y dife-

<sup>2</sup> A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, I, 6-10; II, 625-651.

<sup>3</sup> Recogidas y extensamente explicadas en Resch, *op. cit.*, págs. 215-252, y brevemente tratadas en Holtzmann, *op. cit.*, págs. 35-39. Contra su autenticidad y la antigüedad general de estos Evangelios, véase Schmidt, págs. 106-112.

<sup>4</sup> Recogidas y anotadas en *Agrapha*, págs. 36-54; véase también Holtzmann, *op. cit.*, págs. 45-46.

<sup>5</sup> Sobre su naturaleza e importancia, véase *Agrapha*, págs. 338-352; este examen detallado es digno de estudio.

<sup>1</sup> *Agrapha*, 1906, págs. 363-371.

rencias como para demostrar que el texto actual de los tres primeros Evangelios no puede representar la versión original sin ningún cambio de detalles.

Estas adiciones y diferencias son más importantes en tanto demuestran una tendencia "nazarena" (tendencia esta no muy extrema, pero relativamente judía y más próxima a las creencias mesiánicas del judío Jesús que las orientaciones posteriores, marcadamente influidas por el paganismo).<sup>6</sup> Además, hay varios añadidos que hechan luz sobre los motivos de Jesús (por ejemplo, la adición a Mateo, 20:28); también es digno de mencionarse el agregado a Lucas 6:4: "El mismo día, habiendo visto a uno que trabajaba en *Shabat*, le dijo: Hombre, si sabes lo que haces, bendito eres, pero si no lo sabes, eres un maldito y transgresor de la Ley (παράβτης τοῦ νόμου)." No es probable que esta idea penetrante y semijudía haya sido imaginada después de la época de Jesús.

Podemos señalar que la historia de la mujer sorprendida en adulterio (que ahora sólo encontramos en el texto corriente de Juan -7:52 a 8:11- aunque en realidad pertenece a Marcos, 12:18 ó 12:35) está en el *Codex Bezae*; también aparece en varios manuscritos en Lucas, 21:38. Otros Evangelios la omiten, pues se vio en ella algo opuesto a la moral corriente (lo cual demuestra la autenticidad de la narración: nadie pudo haberla inventado en una época posterior). En el mismo *Codex* falta el final del Evangelio de Marcos, desde 16:9 en adelante, cosa que también ocurre en los mejores manuscritos. Este final fue aparentemente compuesto, según un manuscrito armenio, por Aristión, que vivió en Asia Menor al principio del siglo segundo. (Esto reduce aun más su valor histórico, de todas maneras pequeño.) Todos estos fragmentos, junto con algunos papiros recientemente encontrados en varios lugares y que contienen sentencias de Jesús, merecen atención como fuentes históricas, pero deben utilizarse con mucha cautela, pues desde la época en que ese material fue excluido del Canon Cristiano no se tuvo ningún cuidado con él, y fue modificado o ampliado sin la reverencia con que se lo habría tratado de poseer santidad canónica. En consecuencia, a pesar de su gran masa, es pequeña la cantidad que contiene de textos científicamente valiosos.

Si, antes de iniciar la consideración de los Evangelios canónicos, hacemos el balance de lo que hemos aprendido sobre la vida de Jesús en las fuentes hebreas, griegas, latinas, e incluso cristianas (excluidos los Evangelios canónicos), rápidamente comprenderemos que, aparte de unos pocos hechos y sentencias, no hemos logrado más que dos cosas: a) alcanzamos información sobre el tiempo y el medio en que vivió Jesús y sobre las condiciones políticas y los ideales éticos y religiosos prevalecientes; esto es tan importante

<sup>6</sup> Así, en un manuscrito siríaco muy antiguo encontrado por dos mujeres inglesas en el Monasterio del Monte Sinaí, en Mateo 1:16 aparece la versión siguiente: "Y José, con quien se había desposado la virgen María, engendró a Jesús." Véase Agnes Lewis Smith, *The Old Syriac Gospels*, Londres, 1910, pág. 2; texto siríaco, pág. b.

que no debemos subestimar el valor de estos conocimientos que adquirimos a través del Talmud y del *Midrash*, de los escritos de Josefo, Tácito, Suetonio y de los primeros Padres de la Iglesia; b) fragmentaria como lo es, aquella información nos permite concluir con certeza que Jesús existió realmente, que tuvo una personalidad excepcionalmente notable, y que vivió y murió en Judea durante la ocupación romana.<sup>7</sup>

Todo esto es firme e irrefutable; las dudas planteadas por Bruno Bauer y más recientemente por Albert Kalthoff y Arthur Drews (cf. la sección siguiente) carecen de base sólida. En el tiempo de cincuenta años o menos transcurridos entre la muerte de Jesús (según la fecha aproximada que obtenemos de los Evangelios canónicos) y la época de Josefo y del Rabí Eleazar ben Hircano, o entre Pablo y Tácito, era absolutamente imposible que una imagen puramente fabricada de Jesús se aferrara con tanta firmeza a la imaginación popular, de modo tal que historiadores como Josefo y Tácito, y hombres como el Rabí Eleazar ben Hircano (tan cauteloso para transmitir lo que había oído de labios de sus maestros), creyeran en su existencia y se refirieran a él como a alguien que vivió y actuó poco tiempo antes, y que hizo por sí mismo amigos y discípulos. También habría sido imposible que Pablo creyera en él tan completamente, y no dudara nunca de que Jacobo era el hermano, y Pedro y sus compañeros, discípulos de Jesús. Esto es muy claro; quienes niegan completamente no sólo la forma que Jesús asume ahora en el mundo, o la que le atribuyen los Evangelios, sino incluso su propia existencia y la gran importancia -negativa o positiva- de su personalidad, están negando sencillamente la realidad histórica.

Joseph Salvador<sup>8</sup> se refiere al mismo problema (problema que se planteó muchos años antes de Bauer, ya en el siglo dieciocho) y, respondiendo a los escépticos, cita las siguientes palabras de Rousseau: "En realidad, esto (negar la existencia de Jesús) equivale sólo a eludir la dificultad (provocada por las desemejanzas de los Evangelios) y no a librarse de ella. Es mucho más incomprendible que muchos hombres hayan coincidido en escribir este libro, que el que uno solo haya proporcionado su tema... Las características de los Evangelios son tan imposibles de imitar, que el hombre que los hubiera inventado debería haber sido más grande que su héroe" (*Emile*, "Profession de foi").<sup>9</sup>

Esta es asimismo una réplica adecuada al conglomerado de pruebas seudo-científicas presentadas por Bruno Bauer, Kalthoff y Drews.

<sup>7</sup> La importancia en este sentido de los enunciados talmúdicos ha sido reconocida por Hertford, *op. cit.*, págs. 359-360. Para el punto de vista opuesto, véase Friedländer, *Die religiösen Bewegungen*, págs. 191-192.

<sup>8</sup> J. Salvador, *Jésus-Christ et sa doctrine*, I, 156-159.

<sup>9</sup> Sobre este punto, véase más adelante la pág. 73.

## VI. Los Evangelios canónicos y el estudio de la vida de Jesús

En P. Wernle, *Die Synoptische Frage*, Tubinga, 1899, se encuentra un buen informe sobre las relaciones entre los tres primeros Evangelios. Para detalles, véase J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, Gotinga, 1903, y especialmente J. Wellhausen. *Einleitung in die ersten drei Evangelien*, Berlín, 1905. F. Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1904, II, págs. 671-844, proporciona también un informe muy claro. Sobre la relación de los tres primeros Evangelios con el cuarto, véase la breve exposición de P. W. Schmiedel, *Das 4te Evangelium gegenüber den drei ersten* ("Religiongesch. Volksbb.", I, 8, 10), Tubinga, 1906. Sobre los cuatro Evangelios como un todo, véase O. Holtzmann, *Leben Jesu*, págs. 17-35; W. Wrede, *Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments*. Vorträge ("Lebensfragen", comp. por H. Weisnel), Tubinga, 1907, págs. 36-73; Maurice Vernes, *Évangile* (*Grande Encyclopédie*, XVI, 863-874). Referencias breves pero adecuadas pueden también hallarse en P. Wernle, *Die Quellen des Lebens Jesu*, págs. 7-87; W. Bousset, *Was wissen wir von Jesu?*, págs. 27-62. Para ilustrar gráficamente las relaciones entre los relatos de los tres primeros Evangelios se han confeccionado cuadros sinópticos o "Sinopsis" (sobre el término *sinóptico*, véase más adelante, en este capítulo), que presentan el material de los textos griegos, ordenado en columnas paralelas. Estas "sinopsis" son: A. Huck, *Synopsis der drei ersten Evangelien*, 1898; en traducción alemana: Koppelman, *Deutsche Synopse. Zusammenstellung der 3 ersten Evangelien*, 1897; E. Morel y G. Chastand, *Concordance des évangiles synoptiques*, Lausana, 1901 (en francés impreso en colores diferentes, para facilitar la comparación). En inglés: W. Wright, A. *Synopsis of the Gospels*, Londres, 1896. En hebreo hay también un tipo de sinopsis o, mejor, de "armonía": Immanuel Landsman, *Sefer Tol'dot Ieshu'a ha-Machiaj*. Contiene todos los relatos de los actos de Jesús y sus enseñanzas, tal como se encuentran en los cuatro Evangelios, en su forma y lenguaje propios, en las traducciones del profesor Franz Delitzsch, editadas y ordenadas en orden cronológico con referencias e índice, Londres, 1907. Pero esta obra presenta dos defectos notables: el contenido del Cuarto Evangelio no es diferenciado de los tres primeros, y ciertas observaciones propagandísticas de la introducción están fuera de lugar en una obra erudita. En cambio las notas, el glosario y las "sentencias no canónicas" son útiles. Sobre las investigaciones dedicadas a la vida de Jesús, véase especialmente H. Weinel, *Jesus im neunzehnten Jahrhundert. Neue Bearbeitung*, Tubinga, 1907; A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga, 1906. Sobre los diversos problemas planteados, véase H. V. Soden, *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu*, Berlín, 1904.

Como resultado de nuestro examen de las fuentes no cristianas, y de las sentencias y detalles que se encuentran en los Evangelios no canónicos y en los escritos de los Primeros Padres, nos vemos obligados a concluir que,

como fuente principal para el conocimiento de la vida y las enseñanzas de Jesús, debemos contar sólo con los Evangelios canónicos.

Pero de inmediato enfrentamos el problema siguiente: el objetivo de los Evangelios no era referir "la historia" en el sentido que nosotros damos a la expresión, sino proclamar, difundir y confirmar la nueva fe. ¿Cómo, entonces, podemos considerarlos fuentes históricas adecuadas para la biografía científica? Y, además, ¿estaba dentro de las posibilidades de los autores de los Evangelios describir los acontecimientos de la vida de Jesús en los términos de una existencia humana histórica ordinaria? Los intentos para resolver este problema fundamental han proporcionado un poderoso ímpetu, tanto a la crítica de los Evangelios como al estudio de la vida de Jesús —dos temas tan interrelacionados que resultan inseparables—. Aunque ello nos obligue a dedicarles un capítulo de extensión excepcional, debemos tratar ambas materias conjuntamente.

La palabra "Evangelio", *Evangelion* (εὐαγγέλιον), significa "buenas nuevas".<sup>1</sup> Todavía es materia controvertible que el Talmud se refiera a los Evangelios cuando dice de los "*Gilionim* y libros de los *minim*" que no deben ser salvados del fuego, que (según el R. Ismael) "ellos vierten enemistad, odio y lucha entre Israel y su Padre celestial", y que el R. Tarfón estaba dispuesto a quemarlos aunque contuvieran los nombres sagrados de Dios (*Shab*, 116a).<sup>2</sup> Según M. Friedländer<sup>3</sup> los "*Gilionim* y libros de los *minim*" son los "libros de los magos" a que se refiere el Talmud (*Hul.*, 13a) y la *Tosefta* (*Hul.*, II, 20): los libros compuestos por los gnósticos. H. P. Chajes<sup>4</sup> considera que los *Gilionim* son el Apocalipsis de San Juan, puesto que el nombre siríaco del "Libro de la revelación, o Apocalipsis de San Juan" es *Geliana*. Pero si aceptamos este punto de vista, es preciso aclarar que el Talmud no se refiere a los Apocalipsis en general, sino sólo a los de los cristianos o gnósticos: los *tana'im* no podían haberse designado a propósito de los Apocalipsis judíos, tales como el de *Baruch* o el *Cuarto Esdras*, llenos como están estos libros de devoción y orientación moral.<sup>5</sup>

Siguiendo el orden conservado en el Nuevo Testamento, los cuatro Evangelios canónicos son: el Evangelio según (κατὰ) Mateo, el Evangelio según

<sup>1</sup> Del *avon-guilaión* (עון גיליון, literalmente "tabla de la iniquidad") se habla en el Talmud en la historia de Imma Shalom y Rabán Gamaliel, que fueron a ver al "filósofo" (*Shab*. 116a y b, véanse págs. 35-6 de este libro) pero el reemplazo por esta expresión de איונגליון es quizá posterior, y el cambio se realizó con intención despreciativa, como vemos en los últimos *tana'im* y primeros *amora'im*: "El R. Meier lo llamó גליון ארץ; el R. Iojanán, עון גליון" (*Shab*. 116a en la edición de Amsterdam o en las colecciones de las *Omissiones del Talmud*, en la nota de la pág. 18). Sobre los orígenes no judíos de la palabra "Evangelio", véase Wellhausen, *op. cit.*, págs. 108-112.

<sup>2</sup> Según se explica en el *Tratado Iadaim*, el tratamiento adecuado en tales casos consistía en guardar aparte los escritos en la *Guenizá*.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, 188-202.

<sup>4</sup> Véase su *La lingua ebraica nel Cristianesimo primitivo*, Florencia, 1905, pág. 9.

<sup>5</sup> J. Klausner, *Sefarim Jitsonim* ("Páginas ejemplares" de un *Otsar ha-Yahadut*, ed. Ahiasaf, Varsovia, 1906, págs. 95-96).

Marcos, el Evangelio según Lucas, y el Evangelio según Juan.<sup>6</sup> San Agustín<sup>7</sup> ya advirtió la muy estrecha semejanza que existe entre los tres primeros; por otra parte, la más breve ojeada basta para demostrar que el Evangelio según Juan difiere totalmente de los otros. No se trata sólo de que su contenido sea distinto (veremos brevemente que también entre los tres primeros Evangelios hay diferencias de contenido) sino que desde el principio al fin es por completo diverso su plan y ordenamiento. Predomina en él una atmósfera diferente, y la finalidad de su autor era distinta.

Para distinguir los tres primeros, con sus características comunes, del Evangelio según Juan, los estudiosos acostumbran llamarlos “Sinópticos” (nombre que por primera vez les dio Griesbach, en su *Synopsis* de 1797). Es decir, que son Evangelios que tienen un “aspecto común” que permite disponerlos en un mismo sumario; a sus autores se los llama “sinoptistas”.

Pero los Evangelios sinópticos no sólo difieren notablemente del Cuarto Evangelio: aunque muy semejantes entre sí, no son estrictamente equivalentes. Es cierto que resultan similares, en un sentido amplio, en lo que respecta a los relatos que ofrecen de la vida de Jesús y a las sentencias y enseñanzas que recogen; a veces, la semejanza se extiende a una completa identidad de palabras, expresiones y detalles menudos.

Pero con la misma frecuencia difieren en los detalles, palabras y expresiones, e incluso en relatos completos; esto ocurre particularmente con las sentencias y discursos, que a veces se encuentran en uno o dos Evangelios, y faltan en los otros. Así, el relato del nacimiento sobrenatural aparece en Mateo y Lucas, pero falta en Marcos. En Lucas, entre la referencia al ministerio de Jesús en Galilea y su entrada a Jerusalén, hay un extenso pasaje que contiene muchos discursos —generalmente se lo llama “el relato del viaje” o la “sección pereana”—, pasaje este que ocupa nueve capítulos, casi una tercera parte del libro (9:51 a 18:14). Ahora bien, ninguno de estos discursos aparece en Marcos ni en Mateo, aunque este último, por lo general en forma abreviada y de conversación continua, presenta sentencias y razonamientos distribuidos aquí y allá en la “sección pereana” de Lucas. Por otra parte, en Lucas falta totalmente el texto de Marcos comprendido entre el 6: 45 y el 8: 26, y el de Mateo entre el 14: 22 y el 16: 12.

Asimismo, encontramos en Mateo el “Sermón de la Montaña” (5: 3 a 7: 27) que condensa virtualmente todas las enseñanzas de Jesús; en Marcos, en cambio, sólo se halla esparcida una parte de estas enseñanzas. En Lucas, de los ciento siete versículos que incluye el Sermón de la Montaña, hay veintisiete en el capítulo 6; doce en el capítulo 11; catorce en el capítulo 12; tres en el capítulo 13; uno en el capítulo 14; tres en el capítulo 16, y cuarenta y siete faltan por completo.

En términos generales, Marcos se interesa más por los hechos de Jesús; Mateo prefiere largos y frecuentes discursos, y Lucas —que procura una mejor forma y estilo literarios— reproduce perfeccionados los discursos que Mateo

<sup>6</sup> Prestar atención a la palabra “según”. Más adelante explicaremos su significado y valor.

<sup>7</sup> *De consensu evangelistarum*, III, 4, 13.

presenta de modo inconexo; Lucas entiende que surgieron de ciertas causas o actos específicos. Este, más que los otros sinoptistas, refiere muchas sentencias y discursos que le son peculiares. El orden de los acontecimientos en los Evangelios Sinópticos varía asimismo sin que medie ninguna razón aparente; palabras y frases similares presentan cambios en uno u otro de los textos sin que podamos advertir el motivo original de la modificación.

Tomemos un ejemplo de entre los muchos posibles: cuando Jesús envía a los doce discípulos a difundir sus enseñanzas, les dice, según Marcos (6: 8) que “no lleven nada para el camino, sino solamente bordón”, pero en Mateo (10: 10) y Lucas (9: 3) se lee “no toméis nada para el camino, ni bordón...” Mientras Mateo escribe: “Bienaventurados los pobres de espíritu” (Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι), Lucas dice: “Bienaventurados los pobres” (Μακάριοι οἱ πτωχοί). De tales casos hay multitud.

Surgen entonces dos importantes problemas: a) ¿Dónde están los mejores informes históricos, en los Evangelios Sinópticos, o en el Cuarto Evangelio? b) Si suponemos que los sinoptistas buscaron en fuentes diferentes cómo explicar sus notables semejanzas? Si lo hicieron de una fuente común, o si los tres Sinópticos provienen de uno solo ¿cómo explicar las importantes diferencias?

Hay dos cosas que complican aun más el problema. En primer lugar, Juan, el autor del Cuarto Evangelio fue, según lo sostiene la Iglesia, “el discípulo amado de Jesús”, es decir, un testigo ocular. En segundo término, en lo que respecta a Mateo y Marcos, la Iglesia supone que el primero fue Mateo Leví, el publicano convocado por Jesús (Mateo, 9: 9; Marcos, 2: 14; Lucas, 5: 27) y uno de los doce apóstoles (Mateo, 10: 2; Marcos, 3: 18); el segundo sería Juan Marcos, el hijo de María, mencionado en los Hechos de los Apóstoles como el principal discípulo de Pedro (Hechos, 12: 12) y compañero de Pablo (Hechos, 12: 25).

Además, Eusebio ha conservado la tradición proveniente de Papías, un autor cristiano primitivo (véase pág. 62), quien dice que “Mateo escribió las sentencias (de Jesús) en hebreo, y cada cual las tradujo como supo” (Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ Λόγια συνεγράψατο, ἡρμηνεύσει δ’ αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος); y también que “Marcos, que se transformó en intérprete de Pedro, escribió exactamente, pero no en orden (ἑρμηνευτῆς Πέτρου ἀκριβῶς ἔγραψεν οὐ μὲν τῆ τάξει) todo lo que aquél recordó de las palabras y obras de Cristo, pues él mismo (Marcos) no lo había conocido... No tuvo más que un cuidado: no omitir nada de lo que oyó, y no incluir ninguna afirmación falsa”.<sup>8</sup>

De modo que Juan, Mateo y Marcos son considerados testigos dignos de confianza, y dos de ellos fueron verdaderos testigos oculares. En lo que respecta a Lucas, al principio de su Evangelio encontramos las siguientes palabras: “Puesto que ya muchos han tratado de poner en orden la historia (διήγησις) de las cosas que entre nosotros han sido ciertísimas, tal como nos lo enseñaron los que desde el principio lo vieron con sus ojos, y fueron

<sup>8</sup> Eusebio, *Hist. Eccles.*, III, 39, 15. Cf. Graetz, *op. cit.*, III, ii,<sup>5</sup> 755-756.

ministros de la palabra, me ha parecido también a mí, después de haber investigado con diligencia (ἀκριβῶς) todas las cosas desde su origen, escribiéndolas por orden (καθ'εξῆς), ¡oh excelentísimo Teófilo!, para que conozcas bien la verdad de las cosas en las cuales has sido instruido" (Lucas 1: 1-4). De modo que había muchas fuentes diferentes.

Cuando, en consecuencia, en la teología cristiana se manifiesta un espíritu crítico, surgen las siguientes interrogaciones serias: ¿Cómo explicar el hecho de que los cuatro Evangelios se contradigan en ciertos detalles? ¿Cuál de ellos es anterior y cuál posterior? ¿Cuál provino de los otros, o cuál fue la fuente común? ¿En cuál se debe confiar más y en cuál menos? ¿En cuál no se puede confiar en absoluto? Estas y otras cuestiones similares han abarcado la amplia gama de la literatura dedicada a la crítica evangélica, y la igualmente amplia literatura dedicada al estudio de la vida de Jesús.

Nos proponemos ahora rastrear el curso de estas dos líneas de investigación, tan importantes para señalar las diversas etapas del pensamiento humano.

Ni en la Edad Media ni en la época de la Reforma se planteó la cuestión del valor histórico de los Evangelios, ni (como corolario) la del carácter histórico de Jesús (en los términos en que nosotros entendemos estos problemas). Socin (1525-1562) y Miguel Servet (quemado a instancias de Calvino en 1553) negaron la divinidad de Jesús y lo consideraron sólo como profeta y fundador de una religión, pero no encontraron ningún problema en la vida real del Maestro, ni supieron aplicar a los Evangelios los métodos de la crítica histórica.

Más científica fue la actitud de los deístas ingleses.<sup>9</sup> John Toland (1671-1723), Peter Annet (m. 1768) y, sobre todo, Thomas Woolston (1669-1731) negaron los milagros relatados en los Evangelios y trataron de racionalizarlos. Sostenían, por ejemplo, que Jesús no resucitó después de una muerte real, sino que despertó de un sueño letárgico con apariencia de muerte; también afirmaban que existió una conspiración entre los individuos aparentemente resucitados y los discípulos de Jesús, cuando estos últimos, viendo debilitarse la fe del Maestro en su mesiazgo, quisieron revitalizarla mediante milagros arreglados. En cuanto a la aparición *post mortem* del propio Jesús, los deístas la consideraban basada meramente en una aparición percibida por visionarios y soñadores, o como otra invención deliberada.<sup>10</sup>

Los deístas anticiparon muchas de las ideas de los escritores de la primera parte del siglo diecinueve. Vieron en Jesús a un gran profeta y fundador de una religión, que era la "religión natural" de todos los hombres y todas las naciones, pero que había sido revelada de un modo más profundo y perfecto en las palabras del Nazareno.

<sup>9</sup> Para un informe detallado, véase G. v. Lechler, *Der englische Deismus*, Stuttgart, 1841; Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, vol. II, 2ª ed., Londres, 1881; J. Klausner, *Ha-Deistim u-biqqoreth ah-Migra, Ma'abaroah*, 1920, I, 512-519.

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, P. Annet, *Supranatural Examined*, Londres, 1747.

Esta escuela influyó sobre los grandes autores franceses del siglo dieciocho. Voltaire, por ejemplo, insiste reiteradamente en que Jesús no fue otra cosa que un gran profeta. Los autores galos trataron a los milagros y al avanzado código moral (que no era del gusto de estos racionalistas) como "invenciones descaradas" de "curas astutos" (de allí el término inglés *priestcraft*, que designa la política ambiciosa o mundana del clero, y la expresión francesa *prêtres rusés*) que los crearon deliberadamente para sacar partido de la ignorancia del pueblo y de ese modo dominarlo.

Los deístas ingleses (al igual que Voltaire y su escuela) frecuentemente abordaron problemas, tales como el de las protestas mesiánicas de Jesús vinculadas con su título de *Cristo*, el del medio judío de la época, las creencias e ideas de los judíos de aquel entonces, etc. A veces los trataron extensamente, pero nunca vieron en ellos cuestiones que exigieran investigación erudita, independiente de toda tendencia religiosa o antireligiosa. Se aferraron a las discrepancias de los Evangelios para demostrar que los evangelistas no eran dignos de confianza. Preferían el Evangelio de Juan (y no los Sinópticos) porque es más filosófico, contiene menos descripciones de milagros y destaca más las enseñanzas éticas y religiosas de Jesús que sus protestas mesiánicas.

Jean Jacques Rousseau (en una carta de 1769) también ubica al *sage hébreu* (Jesús) junto al *sage grec* (Sócrates). Sostiene en ella que el deseo de Jesús era liberar a los judíos del yugo romano, y que su enseñanza ética trataba de revitalizar el entusiasmo por la libertad, de un modo que no despertara las sospechas de los invasores. Pero —dice— los judíos no lo entendieron, y él era demasiado manso por naturaleza como para apremiar a una revolución política.

Rousseau habla generalmente de Jesús como de un "hombre divino" extremadamente opuesto a los milagros.<sup>11</sup> Resiste enérgicamente a la teoría de que Jesús no existió y fue inventado por los evangelistas. "Amigo, tales cosas no se inventan; lo que se dice de Sócrates —de cuya existencia nadie duda— reposa sobre pruebas mucho más débiles que lo que se dice de Jesús de Nazaret." Ya hemos citado (pág. 67) las observaciones de Rousseau acerca de que no podemos resolver los problemas que envuelven la figura del Galileo negando simplemente su existencia, y que explica cómo ciertos autores judíos (los evangelistas) pudieron inventar ese carácter maravilloso, es más difícil que admitir que describieron a alguien que existió realmente.<sup>12</sup>

Hermann Samuel Reimarus, profesor de lenguas orientales en Hamburgo (1694-1768), pertenece a la misma escuela de pensamiento de los deístas, aunque los supera totalmente. En *Von Zwecke Jesu und seiner Jünger* (un libro que hizo época, publicado por Lessing en 1778, diez años después de la muerte del autor, con el agregado de una crítica de las opiniones de aquél, titulada *Noch ein Fragment des Wolfenbuttelschen Ungenannten*), Reimarus realizó el primer intento de explicar a Jesús, no como Hijo de Dios, ni como profeta o legislador, sino como un Mesías judío. Destacó el hecho de que

<sup>11</sup> J. J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, París, 1846, IV, 771-2.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, II, 597.

ni Jesús ni sus discípulos describieron nunca el “reino de los cielos”, por la sencilla razón de que ésta era una concepción familiar, ampliamente difundida entre los judíos de la época; en consecuencia, sostiene que se comprenderá mejor a Jesús a través del estudio de la literatura judía de su tiempo. La presentación que hace Reimarus de la carrera de Jesús puede resumirse como sigue:

El principio fundamental de la enseñanza de Jesús fue: “¡Arrepiéntete, pues el reino de los cielos está cerca!” Este llamado le atrajo una gran cantidad de judíos que gemían bajo la tiranía romana y creían en la venida del Mesías. Jesús nunca se opuso a la Ley Mosaica; a lo sumo, subrayó el hecho de que la mera observancia exterior de las leyes ceremoniales no bastaba para preparar a los hombres para el reino de los cielos, sino que era necesario para ello un alto nivel ético de vida. Ordenó a sus discípulos que predicaran el Evangelio del Reino, no a los gentiles, sino a “las ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mateo, 10: 6); Pedro, según lo leemos en los Hechos de los Apóstoles, dudó mucho antes de aceptar el bautismo del gentil Cornelio (10 y 11).

Como los demás judíos, Jesús observó la Pascua sin introducir en ella cambio alguno; en general, la única diferencia entre sus enseñanzas y el judaísmo de la época consistió en que este último continuaba esperando al Mesías, mientras que Jesús pensaba que el Mesías ya había venido. Los milagros registrados en los Evangelios fueron curas ordinarias que los contemporáneos de Jesús consideraron milagrosas, o bien maravillas interpoladas en la historia con la intención de atribuir al Maestro las cosas escritas en el Antiguo Testamento respecto de los profetas, sus obras prodigiosas y todo lo que les acaecía. Pero los judíos, en general, no creyeron en él. Al principio, trató de ganar seguidores enviando a sus discípulos a predicar en las ciudades de Israel, y creyó que “no acabarían de recorrerlas todas antes de que viniera el Hijo del Hombre” (Mateo, 10: 23). Pero los discípulos atrajeron pocos prosélitos. Decidió entonces poner a prueba su poder en Jerusalén, el centro de la vida judía.

En un comienzo logró tanto éxito que fue aclamado con las palabras: “Hosanna, Hijo de David” (es decir, Mesías), con el resultado de que se atrevió a realizar por sí el juicio de los mercaderes del Templo. Pero incluso en Jerusalén sus seguidores fueron pocos, y el Sanhedrín y los romanos pudieron arrestarlo y crucificarlo. Su grito en la cruz (“Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”) demuestra que no pensaba ni deseaba morir, y que veía su muerte como el fin de toda su obra. Comprendió que Dios lo abandonaba y que no lo ayudaba a concluir lo que había comenzado, a establecer un reino terrenal y liberar a su pueblo de los romanos.

Sus discípulos habían esperado su grandeza terrena, y que, en el reino por fundar, el Mesías los designara gobernantes y príncipes. Esta creencia había sido alentada por alguna sentencia de Jesús (“De cierto os digo que hay algunos de los que están aquí que no gustarán de la muerte, hasta que hayan visto al Hijo del Hombre viniendo en su reino”, Mateo, 16: 28). Nunca se les ocurrió que Jesús sería muerto: de otro modo no habrían mostrado una

cobardía semejante durante el juicio y la ejecución. En un primer momento quedaron totalmente perplejos, temiendo incluso salir de sus casas. Más tarde, no obstante, sus espíritus se reanimaron, y recordaron la otra creencia mesiánica judía: una esperanza espiritual y no material, que está expuesta en el *Libro de Daniel*, en los *Apocalipsis hebreos*, en la literatura talmúdica y en el *Diálogo con el judío Trifón* de Justino Mártir.

Según esta idea, el Mesías debe sufrir y morir, pero finalmente se erguirá de nuevo, y esta segunda vez aparecerá en toda su gloria, estableciendo el reino de los cielos. Para que esto pareciera verdad, los discípulos robaron el cuerpo de Jesús y lo ocultaron. Cincuenta días más tarde —después de este tiempo, el cuerpo habría sido irreconocible aunque lo encontrarán— difundieron el rumor de que había resucitado y que se había mostrado vivo ante ellos. De allí en adelante aguardaron su Segunda Venida (*Parusía*), en la cual establecería su reino, el sempiterno reino de los cielos. Y esta venida se transformó en la espera fundamental y base del cristianismo primitivo, prevaleciendo sobre la enseñanza ética de Jesús. Al principio todos creyeron en un rápido retorno, pero cuando pareció que no había ninguna perspectiva de que aquél se produjera, se lo ubicó en un tiempo posterior, después de que transcurrieran mil años (el Milenio).

La promesa de que esa generación habría de ver al Hijo del Hombre en toda su majestad, se transformó en una nueva promesa: la de que Jesús volvería sólo cuando la nación de Israel llegara a su fin. “Así —dice Reimarus— gracias al arte de los comentadores, estas cosas fueron relegadas al futuro lejano, pues el pueblo de Israel no murió.” Como en el caso de la abolición de las leyes ceremoniales, esto no proviene de la enseñanza de Jesús, sino del hecho de que sus discípulos, completamente separados de los judíos, buscaron adherentes al cristianismo entre los gentiles.

Es difícil sobrestimar la importancia de Reimarus para la mejor comprensión de los Evangelios y de la vida de Jesús. El fue el primero que prefirió los Evangelios Sinópticos al Evangelio según Juan. A este último lo ignoró casi completamente. Fue asimismo el primero que ubicó a Jesús en su marco nacional e histórico. Fue el primero que esclareció la actitud “positiva” de Jesús con respecto al judaísmo, y que destacó la importancia de las protestas mesiánicas de Jesús en su relación con la escatología judía y la enseñanza judía sobre la vida futura y el reino de los cielos, en lugar de verlo sólo como un profeta o legislador.

Finalmente, fue el primero que advirtió de modo pleno el hecho de que la idea mesiánica judía tenía una base doble: material y política por un lado, y espiritual y ética por el otro —la primera apocalíptica y la segunda profética—. Pero se equivocó al atribuir a Jesús solamente el primer aspecto de la idea, y a sus discípulos, después de la muerte del Maestro, solamente el segundo. También fueron erróneas muchas de sus racionalizaciones de los incidentes de los Evangelios, racionalizaciones que eran el fruto de su propio tiempo y se debían a la influencia deista y volteriana, y a la “ilustración” del siglo dieciocho. En resumen, Reimarus se adelantó en muchos años a sus contemporáneos y su influencia en la crítica evangélica no se hizo

evidente hasta la época de David Friedrich Strauss. Mucho se le debe a Lessing por haber apreciado el valor de Reimarus y publicado la obra que comentamos, a pesar de la oposición de sus amigos Moisés Mendelssohn y Nicolai.<sup>13</sup>

Lessing contribuyó también personalmente al desarrollo de la investigación evangélica. En el mismo año (1778) de la publicación del libro de Reimarus, escribió su *Neue Hypothese über die Evangelisten als blosse menschliche Schriftsteller betrachtet*, que sólo apareció después de su muerte, en 1784. Como surge del título, la tesis principal de Lessing consistía en considerar los Evangelios como escritos de carácter histórico y religioso, y no inspirados por el Espíritu Santo. También —y esto es más importante— realizó el primer intento serio de explicar la génesis de los Evangelios Sinópticos y las diferencias que existen entre ellos. Según Lessing, circuló en Palestina, antes de la redacción de los Evangelios actuales, un texto en arameo conocido como el “Evangelio de los nazarenos” o “de los doce apóstoles”, o “de Mateo”.

Este era una colección de historias cortas, aisladas, que posteriormente sufrieron agregados y modificaciones realizados por lectores o copistas que poseían material adicional. Mateo, que como publicano y funcionario sabía escribir, tradujo al griego este documento arameo cuando el cristianismo comenzó a difundirse entre los gentiles. Marcos realizó una traducción posteriormente más condensada, y Lucas otra de estilo griego más elegante, siempre partiendo de la versión utilizada por Mateo. De acuerdo con este punto de vista, los Evangelios Sinópticos tienen una fuente común: un Evangelio primitivo compuesto en Palestina en idioma arameo.

Griesbach (ya mencionado como acuñador del término “sinopsis”) llegó en 1790 a la conclusión de que Marcos fue sólo un resumidor (el Epitomador), y que su Evangelio carece de todo valor independiente, pues no es más que una reseña de los de Mateo y Lucas.

Pero antes de esto, Koppe (*Marcus non epitomator Matthaei*, 1782) y Storr (*Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis*, 1786) trataron de demostrar que Marcos no sólo es independiente de Mateo, sino que en realidad fue la fuente de Mateo y de Lucas, y que este compuesto de relatos derivados de Pedro, de quien Marcos fue uno de los primeros discípulos. De otro modo resulta difícil explicar por qué habría omitido tantos y tan extensos pasajes de Mateo, o agregado tan poco a Mateo y Lucas, teniendo a su disposición los relatos de Pedro.

Marcos escribió para las iglesias sirias después de las persecuciones sufridas por la iglesia de Jerusalén; Mateo lo hizo posteriormente, en arameo, para las iglesias de Palestina, utilizando como fuente a Marcos y Lucas, mientras que Lucas fue compuesto en Roma sobre la base de Marcos, pero con material adicional proporcionado por un testigo ocular de Jerusalén.

Johannes Gottfried Herder, lo mismo que Reimarus, se adelantó a su tiempo. En sus dos libros, *Vom Erlöser der Menschen: nach unseren drei*

*ersten Evangelien*, 1796, y *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland: nach Johannes-Evangelium*, 1797, presentó por primera vez la opinión de que los tres Evangelios Sinópticos son palestinos e históricos, que describen a Jesús como el Mesías judío y están llenos de ideas y creencias palestinas, mientras que el Cuarto Evangelio no es tanto histórico como doctrinario, dedica más espacio a las ideas y creencias griegas, y apunta a describir a Jesús no como Mesías judío, sino como Salvador del Mundo. Los milagros del Cuarto Evangelio tienen sólo un valor simbólico, como ilustración de ideas religiosas y filosóficas. Fue compuesto después de los Evangelios Sinópticos.

De los tres, Marcos es el más antiguo. Ya hemos visto que hasta el tiempo de Herder se lo consideraba el “epítome” de Mateo y Lucas, porque omite la historia del nacimiento y muchas de las sentencias y discursos de Jesús. Herder ridiculiza la idea de un “comité apostólico” (*apostolische Kanzlei*) ocupado en resúmenes y adiciones arbitrarias o necesarias; trata de demostrar que Marcos no resumió ni omitió, sino que Mateo y Lucas complementaron el texto partiendo de fuentes escritas u orales. Herder considera que Marcos es la piedra angular de todos los Evangelios, porque presenta sólo los detalles más simples, sin ningún adorno. Las historias sobre el nacimiento que aparecen en Mateo y Lucas son adiciones que respondieron a necesidades posteriores de la Iglesia.

Del mismo modo, los tonos diversos que prevalecen en Marcos y en sus compañeros evangelistas se explican por las necesidades de los tiempos: Marcos no habla agriamente de los judíos, puesto que en la época de la composición de su texto los cristianos no se habían separado de Israel. El tono de Mateo es más amargo debido a que, en ese momento histórico, los judíos habían comenzado a perseguir a los cristianos, y estos últimos se habían convencido de que les era imposible permanecer en el seno del judaísmo. La base de los tres Evangelios Sinópticos fue un Evangelio oral primitivo, narrado en forma breve por los apóstoles en lengua aramea.

Partiendo de estos relatos orales, se desarrolló primeramente Marcos, en el cual todavía resuenan las narraciones de Pedro, con pequeños cambios sobre el Evangelio arameo primitivo; luego vino Lucas, que proporciona todo el material adicional que había adquirido, y finalmente Mateo, que añadió cuanto consideró necesario. Siendo el Evangelio primitivo solamente oral, es fácil explicar las semejanzas y diferencias que aparecen en los Evangelios subsistentes, puesto que sus autores no fueron historiadores en el sentido moderno. De modo que no podemos buscar en ellos la historia desnuda, sin adornos; son compilaciones de naturaleza religiosa, que tratan de retratar el carácter mesiánico de Jesús, y ordenar la historia de su vida de tal modo que aparezca cumpliendo las profecías del Antiguo Testamento.

En todo esto, Herder se adelantó cincuenta años a sus contemporáneos, y abrió la senda por la que posteriormente transitó Strauss. Sólo quedó algo retrasado en su actitud con respecto a los milagros, los cuales, según él, son parte de la fe de la Iglesia, y su verdad es imposible de examinar, pero, dentro de ciertos límites no puede negarse. En principio, esta opinión también se aproxima mucho a la de los mejores eruditos modernos que, en la

<sup>13</sup> A. Schweitzer, en *Von Reimarus zu Wrede*, págs. 14-25, proporciona un buen informe y realiza una adecuada estimación de la obra de Reimarus.

expulsión de los espíritus malignos que realizaba Jesús, ven la cura de trastornos nerviosos serios por medio de la influencia espiritual o de la "sugestión".

Aproximadamente en la misma época se escribieron dos "novelas" sobre la vida de Jesús, que tienen alguna importancia como puntos de señalamiento en la crítica evangélica.

Karl Friedrich Bahrdt (1741-1792), entre los años 1784 y 1792, publicó doce volúmenes titulados *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu*; y Karl Heinrich Venturini (1758-1849), durante los años 1800-1802, escribió sus *Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth*, en cuatro volúmenes. Ambos libros tienen el mismo propósito: encontrar un enlace entre los episodios aislados registrados en los Evangelios, hallar las razones de lo que Jesús hizo y por las cuales sufrió, y explicar asimismo todos los milagros por medios naturales.

En la secta de los esenios encontraron las razones y enlaces que buscaban. Ambos autores la describen como una orden secreta, del tipo de la Masonería actual. Los esenios enseñaron a Jesús ciertos métodos de curación mediante los cuales él obró los supuestos milagros, o bien Lucas, que era médico, lo auxilió en muchos casos de muerte supuesta; tales son los hechos de Jesús que los espectadores y discípulos consideraron milagrosos. Del mismo modo, su resurrección fue también imaginaria: Lucas le proporcionó drogas que lo hicieron insensible al dolor agudo de la crucifixión, e inmediatamente después, en apariencia muerto y ya colocado en la tumba, Lucas y José de Arimatea (que también era esenio) o algunos otros esenios (quienes, por sus vestimentas blancas, a la mujer y a los guardianes de la tumba les parecieron ángeles) asistieron a Jesús y lo restablecieron del trance. De manera que todos los milagros son explicables por causas naturales, aunque hayan parecido sobrenaturales a los no iniciados.

Este sistema racionalizante de explicación de los milagros alcanzó su punto extremo de desarrollo en las manos del teólogo de Heidelberg, Heinrich Eberhard Paulus, en su libro *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte der Urchristenthums* (1828). Según él, Jesús utilizó drogas, o bien actuó sobre los sistemas nerviosos de personas mentalmente enfermas. La descripción de Jesús caminando sobre las aguas corresponde sólo a la imaginación de los discípulos: ellos lo vieron en realidad desplazarse a lo largo de la playa, pero, debido a la oscuridad, les pareció como un fantasma suspendido sobre la superficie del mar. En el caso de la distribución de cinco panes y dos peces entre cinco mil hombres, y de siete panes y unos pocos pececillos entre cuatro mil hombres, los hechos verdaderos son claros: después que Jesús y sus discípulos hubieron repartido entre el pueblo el alimento que tenían, todo el que llevaba consigo comida, la compartió asimismo con la multitud, de modo tal que alcanzó para todos, e incluso sobró.

Por supuesto, aquellos a quienes resucitó sólo estaban aparentemente muertos; su misma muerte tampoco fue real: el lanzazo de que habla Juan (19: 34) sirvió al propósito de sangrarlo y ayudar a su recuperación. Todos los milagros referidos en los Evangelios son, pues, susceptibles de explicación

racional, del mismo modo que los milagros del Talmud fueron explicados por M. A. Shatzkes (1825-1898) en su *Ha-Mafteaj*.

Mientras tanto, en 1794, Eichhorn trató de dar cuenta de las semejanzas y diferencias de los Evangelios Sinópticos como debidas a su procedencia común de una fuente aramea primitiva, compuesta y escrita por uno de los apóstoles bajo la supervisión de los otros. De esa fuente provendrían los tres primeros Evangelios actuales. Esto explica las semejanzas. Las diferencias se deberían al hecho de que ese original arameo fue traducido al griego en varias versiones, y modificado con muchas enmiendas, adiciones y lagunas; de estas diversas versiones provendrían los Evangelios Sinópticos.

Friedrich Schleiermacher, en su *Ueber die Schriften des Lucas* (1817), trató de demostrar lo contrario. Según él, no hubo un único documento primitivo, sino muchos textos breves que contenían episodios o discursos separados; estos documentos diversos fueron utilizados para la composición de los Evangelios actuales, estado de cosas que señala el prefacio de Lucas. Schleiermacher considera a Lucas el más confiable de los Sinópticos. Su hipótesis explica tanto las diferencias como las semejanzas, y representa un paso adelante en los intentos de resolver el problema de los Sinópticos.

En sus conferencias sobre el tema, pronunciadas en 1832, y publicadas después de su muerte, en 1864, todavía encontramos la antigua opinión de que la vida de Jesús se comprende mejor en el Cuarto Evangelio, puesto que éste contiene menos milagros; el autor describe a Jesús principalmente como fundador de una religión y redentor del mundo.

En lo que respecta a los milagros, Schleiermacher oscila entre un racionalismo avanzado y otro más primitivo; sin embargo, con su dialéctica pasa por alto las exigencias de la investigación histórica. Pero hizo progresar la comprensión del problema de los Sinópticos, al demostrar, en las ya mencionadas conferencias, que la *Logia* aramea de Mateo de la que habla Papías no puede ser el actual Mateo, puesto que éste no consta solamente de sentencias, y fue en su origen escrito, no en arameo, sino en griego.

Eichhorn y Schleiermacher postulan por igual, como fuente de los Evangelios Sinópticos, a uno o más documentos *escritos*; Gieseler, en cambio, (*Historisch-Kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, 1818) supone como Herder que aquellos están basados en una fuente oral: la misma palabra εὐαγγελίζεσθαι (predicar buenas nuevas, predicar el Evangelio) apunta a enunciados orales. La naturaleza simple de la lengua aramea, tanto como la sencillez de los primeros cristianos y el lenguaje pintoresco utilizado por Jesús, se combinaron para fijar inmutablemente en las mentes de los primitivos seguidores los relatos apostólicos y las sentencias del Maestro: los cambios fueron poco importantes a pesar del hecho de que nada había quedado escrito.

Gieseler apela a la literatura talmúdica, a los Vedas indostánicos y a la poesía árabe primitiva, para demostrar la posibilidad de que los orientales corrientes, con sus memorias frescas, preserven oralmente libros enteros. De este modo se conservó la primitiva tradición cristiana y, con el correr del tiempo y la conversión de muchos griegos, asumió, aproximadamente a fines

del siglo primero, una forma griega; esta tradición oral sirvió como base para los Evangelios actuales. De este modo, Gieseler no encuentra dificultad alguna en explicar las semejanzas y diferencias: estas últimas eran inevitables tratándose de una tradición oral.

David Friedrich Strauss (1808-1874), cuyo *Das Leben Jesu* (1835-1836) marcó una nueva época en esta línea de investigación, basó su obra en las ideas y estudios de Gieseler. Primeramente echó por tierra el racionalismo de Paulus, y sostuvo que las narraciones evangélicas desnudas sobre los milagros constituyen la más convincente prueba posible contra su consideración como simples actos naturales. Entiende que las discrepancias en los Evangelios demuestran que ellos no son obras históricas, sino más bien documentos histórico-religiosos, escritos por hombres con una profunda fe, incapaces de describir acontecimientos reales sin que sus propios sentimientos e ideas religiosas (y los de sus contemporáneos) colorearan sus afirmaciones.

Después de demostrar detalladamente que en la época en que los Evangelios fueron escritos se creía en los milagros, concluye que debemos considerar a los relatados en los Evangelios del mismo modo en que vemos los descritos en los documentos histórico-religiosos de griegos, romanos o judíos. Los milagros evangélicos tienen su origen en la "fe creadora de leyendas" (*mythenbildender Glaube*) de los primeros cristianos, y en el deseo natural de encontrar en los hechos de Jesús el cumplimiento de las profecías de la Escritura hebrea, y de este modo ubicarlo en un nivel más alto que el de los profetas de Israel, demostrando que, además de poseer méritos propios, cumplía todas las condiciones de aquéllos.

De este modo, por ejemplo, podemos explicar los árboles genealógicos de Mateo y Lucas, que hacen de Jesús un descendiente de David, y también la mayor parte de los detalles de su pasión y muerte.

La tentación satánica de Jesús es paralela a la tentación satánica de Job; muchas de las curaciones y milagros (incluso, según Strauss, algunas de las curaciones pueden haber ocurrido realmente, sólo que en ellas no hubo nada milagroso) y el retorno de la muerte, constituyen un paralelo de los incidentes similares que se atribuyen a Elías y Eliseo; el rostro de Jesús resplandeciente al hablar con Moisés y Elías corresponde a la descripción del Antiguo Testamento según la cual resplandecía el rostro de Moisés; Jesús asciende a los cielos porque Elías también lo hizo, sobre una llamarada. Es posible señalar muchas analogías semejantes.

Según Strauss, Jesús se consideró primero como el precursor del Mesías, y después como el Mesías real y como el "Hijo del Hombre", que establecería el reino de Israel y llevaría a los paganos al judaísmo, apartando las leyes ceremoniales. Pero realizaría estas cosas no por medios políticos, como un Mesías rey judío, sino con la ayuda de su Padre Celestial y de legiones de ángeles. Es imposible que durante su vida Jesús pensara también en su "muerte expiatoria" y en su resurrección y Segunda Venida, "en las nubes del cielo", a la diestra de Dios en el reino de los cielos. Strauss rompe finalmente con la concepción del Cuarto Evangelio como documento histórico, y demuestra claramente que su interés es exclusivamente teológico.

Por otra parte, prefería a Mateo, e incluso a Lucas, en desmedro de Marcos: pensaba que la simplicidad de Marcos era artificial, y sus omisiones y resúmenes, tardíos. Para él, Marcos es todavía "el Epitomador".

Strauss encontró el apoyo de uno de los más grandes críticos del Nuevo Testamento: Ferdinand Christian Baur, fundador de la Escuela de Tubinga y autor de *Kritische Untersuchung über die kanonischen Evangelien* (1847). Como Strauss, Baur abandonó la creencia en el carácter histórico del cuarto Evangelio, y consideró a Marcos compuesto sobre la base de Mateo y Lucas. Pero introdujo un criterio nuevo en la interpretación del problema de los Sinópticos: fue el primero en destacar la lucha interna que, poco después de la crucifixión, se entabló entre Pedro y Pablo, entre el Apóstol de los Judíos y el Apóstol de los Gentiles. Hizo notar asimismo el cisma entre el "nazarenismo" o cristianismo judío (*Judenchristentum*) y el cristianismo no-judío (*Heiden-christentum*). También explicó la disputa (debida a la aceptación del cristianismo por samaritanos y gentiles) que surgió entre Simón Pedro, apoyado por Jacobo el hermano del Señor y los otros Apóstoles, testigos presenciales y ebionitas nazarenos, por una parte, y Pablo y sus simpatizantes, por la otra. Esta disputa se centró en la observancia de las leyes ceremoniales, especialmente las relacionadas con la circuncisión y las comidas prohibidas.

Baur (y Schwegler, quien, en cierta medida, se anticipó a aquél en su *Das nachapostolische Zeitalter*, 1846), con el apoyo de la Escuela de Tubinga, intentó explicar las diferencias de los Evangelios Sinópticos sobre la base de esta disputa apostólica. Según este punto de vista, Mateo, con ciertas modificaciones y adiciones, fue el *Evangelio de los hebreos*, al que se refieren los primeros Padres de la Iglesia, y que representa las opiniones de los "nazarenos" o cristianos judíos; Lucas sería el Evangelio extremadamente paulino de Marción (por supuesto, con ciertas modificaciones y adiciones) del que hablan Tertuliano y Epifanio; expone las opiniones y servía a las necesidades de los cristianos no-judíos, especialmente los seguidores de Pablo. Marcos, en cambio, tendría el carácter de un Evangelio descolorido, ubicado a media distancia entre los dos extremos. La Escuela de Tubinga introdujo de este modo en el problema de los Sinópticos la presunción de un móvil deliberado: los evangelistas no compilaban sus libros desprovistos de todo *arrière pensée*, sino que fueron teólogos con un propósito en vista.

Gustav Volkmar, discípulo de Baur, en su *Der Ursprung unserer Evangelien* (1866) también vio en Marcos un documento paulino. Lo consideró del mismo Marcos que conocemos como discípulo de Pedro, y como una réplica, escrita en el 73 e. c., al Apocalipsis de Juan, documento nazareno. Mateo, en su forma primitiva (el Proto-Mateo), estaba totalmente poseído de un espíritu nazareno; Lucas, en cambio, fue escrito para la cristiandad paulina, con el objeto de socavar la influencia del anterior. El Evangelio de Mateo que ha llegado a nosotros sufrió modificaciones basadas en Marcos y Lucas, para establecer una transacción entre el nazareno y el paulismo. Mateo y Lucas, uno después del otro, fueron por igual compuestos en las primeras décadas del siglo segundo. De modo que Volkmar tampoco advirtió el verdadero valor de Marcos.

Finalmente, ese valor fue apreciado por G. H. Weisse (*Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet*, 1838) y por C. H. Wilke (*Der Urevangelist*, 1838). En el mismo año, ambos autores demostraron que Marcos no es un “epitomador”, y que los textos que no aparecen en su Evangelio no constituyen omisiones del mismo, sino adiciones de los Evangelios de Mateo y Lucas. Según estos dos estudiosos, Lucas se inspiró primeramente en Marcos y después en Mateo, el que, según Wilke, incluye a su vez elementos de Lucas.

Credner (*Einleitung in das Neue Testament*, 1836) y Reuss (*Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testament*, 1842) sostuvieron la teoría de que los Evangelios Sinópticos actuales derivan de *dos* fuentes: un *Proto-Marcos* (del que habla Papías), en el que se encontraban los fragmentos narrativos de los Sinópticos, y la *Logia de Mateo* (a la que también se refiere Papías) de la que Mateo y Lucas tomaron los discursos de Jesús. En el Marcos actual faltan la mayor parte de estos discursos, pero éste es el más antiguo y original de los Evangelios.

El paso siguiente, más riesgoso, fue dado por Bruno Bauer (1809-1882) con *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (1840), y con *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (1841-1842). Este autor no sólo atribuye a Juan, Mateo y Lucas una fecha posterior, sino que incluso llega a la conclusión de que el relato de la vida de Jesús de Marcos no contiene nada de verdadero valor histórico. En el límite, Bauer sostiene que todo lo que se dice de Jesús no es más que el producto de la imaginación del autor...

Primeramente, Bauer pensó que Jesús había existido, aunque no se supiera realmente quién fue ni qué hizo; pero más adelante, en su *Christus und die Cäsaren: der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum* (1877), llegó a la conclusión de que nunca existió tal persona: habría sido sólo un ser imaginario, combinación del filósofo romano Séneca con el filósofo judío alejandrino Filón.

Todas las experiencias de la Iglesia primitiva, las persecuciones, masacres, disputas con los judíos y especialmente con los fariseos, fueron atribuidas —dice Bauer— a una gran personalidad, que recogió en sí todas las características y sucesos de la historia de los primeros años del cristianismo. Además, las ideas religioso-filosóficas, la ética exaltada de Séneca y las profundas ideas religiosas de Filón (que, fusionadas, habrían sido adoptadas por la cristiandad primitiva) fueron también atribuidas a la misma personalidad única. De esta fusión emergió Jesús el Mesías, Jesús el innovador religioso, y la corporización de un elevado ideal ético...

Bruno Bauer desplazó al cristianismo de su escenario judío palestino para ubicarlo en un marco judío alejandrino y grecorromano. Por otra parte, August Friedrich Gfrörer (*Kritische Geschichte der Urchristentums*, 1831-1838) y Richard von der Alm, seudónimo de Friedrich Wilhelm Ghillany (*Theologische Briefe an die Gebildeten der deutschen Nation*, 1863) demostraron el íntimo enlace que existe entre el judaísmo talmúdico y las enseñanzas de Jesús y sus discípulos.

Gfrörer examinó muy cuidadosamente las ideas mesiánicas del judaísmo

durante la época del Segundo Templo, y en un período posterior. Aunque no diferenció las ideas primitivas de las más tardías, las de la *Mishná* y primeras *baraitot* como distintas de las de los *amoraím* posteriores, demostró exitosamente que nadie que no comprenda en primer lugar al judaísmo de la época de Jesús puede entender al cristianismo primitivo.

También Richard von der Alm, en su segundo libro, *Die Urtheile heidnischer und jüdischer Schriftsteller der vier ersten christlichen Jahrhunderte über Jesus und die ersten Christen* (1864) recogió la mayor parte de los enunciados talmúdicos referentes a Jesús y los *minim*, y mucho de lo que dice el *Toldot Ieshu*. Trató asimismo de demostrar que la totalidad del contenido e incluso el método de las enseñanzas de Jesús, eran idénticos a los de los primeros *tanaím*, y que todas sus ideas derivan del judaísmo de la época, el cual puede entenderse solamente partiendo del Talmud y los *Midrashim*.

Richard von der Alm fue el primero que señaló la importancia de la expresión “Mesías hijo de José” para la comprensión del cristianismo, y asimismo trató de demostrar que los judíos también reconocen a un Mesías sufriente. Insistió en que el reino de los cielos no tenía un carácter político (ésta es sólo una condición transitoria), de modo que Jesús nunca pudo haber pensado en el empleo de medios materiales para acelerar su establecimiento. Así que nunca fue un agente dedicado a acelerar activamente la llegada de la época mesiánica, sino que su misión consistía en dar la alerta acerca del comienzo del establecimiento del reino. Pero, al ver que el reino no llegaba, él se esforzó por apresurar su venida, mediante su muerte. Su muerte habría de expiar los pecados de aquellos que, por no arrepentirse ni realizar buenas obras, retardaban “el fin”, en el mismo momento en que, según la creencia de Jesús y sus compañeros (una secta secreta afín a la de los esenios), el reino de los cielos estaba cerca.

Este último libro, a pesar de su gran importancia para la comprensión de muchos aspectos de la vida de Jesús, impresiona muy poco.

Por otra parte, la *Vie de Jésus*, de Ernest Renan (1863) tuvo una inmensa influencia, más grande quizás de la que merecía. Durante la vida del autor, entre los años 1863 y 1892, se publicaron no menos de veintitrés ediciones de la obra, y toda una literatura crítica surgió en torno a ella.

El Papa colocó al libro en el *Index*, y la Iglesia Romana elevó oraciones para contrarrestar su influencia. Esta influencia se debió al estilo elegante y al excelente ordenamiento que unificó los fragmentos inconexos de los Evangelios, pues, después de todo, éstos no proporcionan una biografía histórica consecutiva, cronológica, sino sólo una colección de episodios sueltos. Las interpretaciones psicológicas que Renan diseminó a lo largo del libro tienen con frecuencia mucho valor, y a veces iluminan relatos y hechos que a primera vista parecen prescindibles. Aun más importante —y esto sólo hace el libro digno de ser leído— es la atención dedicada a la geografía de Palestina, en especial la verdaderamente poética descripción de Galilea (Renan comenzó a escribir la obra en 1861, mientras se llevaba a cabo la expedición cananea a la cima del Monte Líbano).

En sus otros aspectos, la *Vie de Jésus* no es importante: se trata más de

una novela histórica que de una obra erudita. Resulta significativo que el autor utilice el Cuarto Evangelio como documento histórico, prefiriéndolo a los Sinópticos. A Mateo lo considera la aproximación más cercana al Evangelio sirio-caldeo promulgado por las comunidades nazarenas que huyeron con Jacobo, el hermano del Señor. Marcos, que escribió en Roma el primer Evangelio griego, partiendo de relatos recogidos de Pedro, es el primero de nuestros Evangelios, y de él partieron Mateo y Lucas. El “redactor” de Mateo adaptó también la *Logia* hebrea. Lucas empleó a Marcos y a un Evangelio hebreo, pero no estaba familiarizado con la *Logia* ni con nuestro Mateo actual, que la incluye.

Así explica Renan el problema de los Sinópticos que, finalmente, reconoce como problema: las otras dificultades, señaladas por Strauss, Bruno Bauer, Weisse y otros, no lo preocupan en absoluto. Todo era totalmente simple para él. Este brillante escritor llenó con su rica imaginación las lagunas dejadas por los evangelistas. La resurrección de Lázaro (Juan, 11), por ejemplo, no fue según Renan más que una treta de la que los discípulos hicieron objeto a Jesús, pues ansiaban fortificarle la fe en sí mismo, que había comenzado a vacilar (la misma explicación de Thomas Woolston, el deísta inglés; véase la pág. 72).

La literatura talmúdica y lo que ella enseña sobre la vida judía de la época de Jesús eran conocidas por Renan sólo de segunda o tercera mano; no obstante, la cita libremente cuando conviene a su propósito general. Este es sin duda un libro hermoso y bien escrito. Jesús es presentado como un liberal, un poeta-filósofo, estrechamente afín a los racionalistas centro-europeos de la década de 1860. La obra produjo una inmensa impresión en su tiempo, mucho mayor que la que suscitó la *Vida de Jesús* de Strauss, que había sido el maestro de Renan y lo superaba enormemente en profundidad y conocimientos.

Siguiendo los pasos del autor francés, aparecieron muchas “vidas de Jesús desde el punto de vista liberal” (como las llamaba Albert Schweitzer). La primera fue la del propio David Friedrich Strauss, con su *Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet* (1864). Todas estas “vidas” tienen algo en común: tratan de presentar ante el lector moderno a un Jesús *modernista*, porque el Jesús histórico resultaba demasiado extraño para la supercultura de la época. Estaba demasiado próximo a las ideas judías del tiempo del Segundo Templo.

Pero la gran obra (grande en extensión y calidad por igual) de Theodor Keim, *Die Geschichte Jesu von Nazara* (1867-1873), es algo distinta. Aunque “liberal”, el autor describe con considerable habilidad a Jesús el Mesías, Jesús el judío. Keim estaba familiarizado con la historia y la literatura judías del período del Segundo Templo y de una época posterior (aunque su información no era siempre de primera mano). De modo que en toda ocasión vio en Jesús al judío. Consideraba que el Cuarto Evangelio era tardío y no histórico, pero prefirió Mateo a Marcos, mientras que, en su opinión, Papías se refirió al Evangelio de Mateo (no escrito en griego sino en hebreo), y no simplemente a una colección de *discursos* ordenados por Mateo. Lucas partió

de un evangelio nazareno y ebionita, mientras que Marcos lo hizo de Mateo, de Lucas y de la tradición oral.

Keim fue, asimismo, el primer autor posterior a Renan y a Heinrich Julius Holtzmann (véase más adelante) que advirtió dos etapas en la carrera de Jesús: el período de éxito (lo llama “la Primavera Galilea”); y el período de fracaso. Advirtió también un desarrollo gradual de la conciencia de Jesús: primeramente, el reino de los cielos le parecía un hecho del futuro, como lo era para Juan el Bautista; después comenzó a sentir cada vez más que él mismo era el Mesías, idea esta que, aunque reteniendo algunos de sus rasgos materiales judíos, fue desde el principio principalmente espiritual. En Cesarea de Filipo, Simón Pedro lo reconoció como Mesías, sin que Jesús lo desaprobara. Como Mesías atravesó Jesús las puertas de Jerusalén.

Posteriormente, a medida que decrecía su éxito popular, sus ideales mesiánicos se hicieron más espirituales, de modo que en el momento del juicio consideraba que “su reino no era de este mundo”. Keim describe claramente las etapas de esta evolución.

Heinrich Julius Holtzmann, en su *Die synoptischen Evangelien* (1863) explica el mismo desarrollo con mayor detalle. Encuentra siete etapas en el ministerio galileo de Jesús, durante el período de éxito, primero grande, y gradualmente disminuido. Sólo esta falta de éxito justifica que se decidiera a marchar a Jerusalén, a probar su fortuna. Habiendo fracasado en sus esfuerzos por atraerse al pueblo judío, debido a su renuencia a especular con la espera de un Mesías político, no vio otra salida que ir a Jerusalén y ser ajusticiado.

Según la opinión de Holtzmann, Jesús en ningún momento tuvo en mente un reino mesiánico, sino sólo un cambio interior en la conciencia moral y religiosa. En cuanto a su propia resurrección corporal y a su Segunda Venida como Hijo del Hombre, “en las nubes del cielo”, para heredar el reino establecido en la tierra; él nunca soñó nada de esto. Holtzmann sostiene la prioridad de Marcos, y también la “hipótesis de las dos fuentes” (la teoría de un *Urmarkus* como fuente de los relatos de los tres Sinópticos, y la *Logia* como fuente de los discursos de Mateo y Lucas). Esta hipótesis es en la actualidad aceptada por la mayor parte de los eruditos, y constituye la base general de la literatura referente al problema de los Sinópticos, aunque Holtzmann mismo posteriormente la rechazó en favor de una hipótesis adelantada por Simons en su *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt?* (1880), afirmando que no hay necesidad de suponer un *Urmarkus*, y que Lucas utilizó a Mateo.

Debemos mencionar también las extensas obras de Bernhard Weiss (1882) y Wilibald Beyschlag (1885-1886) que han encontrado muchos lectores. La primera representa un compromiso dialéctico entre la concepción científica de Jesús y el enfoque religioso del “Cristo”. La segunda combina las narraciones de los Sinópticos con el Cuarto Evangelio; el resultado no es de ningún modo recomendable. Como Keim y Holtzmann, Beyschlag también observa varias etapas en la vida de Jesús. Según él, hay tres períodos. Primero, Jesús pensó que el reino de los cielos pertenecía al futuro, y su prédica tendió a

acelerar su venida. El pueblo fue exitado por esta doctrina, y Jesús se inclinó a creer que el reino ya había llegado. Pero, finalmente, ocurrió el fracaso, y Jesús transfirió la llegada del reino de los cielos a un tiempo posterior a su muerte. Beyschlag subraya así la importancia del factor escatológico en la vida de Jesús.

Después de la década del ochenta (del siglo pasado), encontramos menos libros sobre crítica general de los Evangelios y acerca de la vida de Jesús, pero aumentó el número de estudios especiales sobre problemas aislados. Trataremos más adelante la cuestión del idioma que empleó Jesús, y la del lenguaje en que fue escrito el Evangelio primitivo.

Weiffenbach, en su *Der Wiederkunftsgedanke Jesu* (1873) trató de esclarecer la cuestión de la Segunda Venida o *Parusía*. Este autor intentó dilucidar si Jesús mismo esperaba volver a la vida y revelarse al mundo, prometiendo esto a sus discípulos, o si esta expectativa surgió entre estos últimos más tarde —después de la crucifixión y muerte— cuando les resultó imposible admitir la idea de que el Maestro hubiera desaparecido del mundo, en especial en vista del hecho de que la creencia en la resurrección estaba ampliamente difundida en la Judea de la época. Weiffenbach se inclina a creer que Jesús mismo fue responsable de esa promesa, pues de otro modo no encontramos asociación ninguna entre la escatología cristiana y la judía.

Wilhelm Baldensperger, en su *Das Selbstbewusstsein Jesu in Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit* (1888),<sup>14</sup> un libro notablemente bien informado acerca de la literatura judía del período del Segundo Templo y posterior, intentó probar que, en su propia conciencia, Jesús era el Mesías en el sentido de “Hijo del Hombre”, tal como esta expresión aparece en el Libro de Daniel y en las *Similitudes de Henoch* (37-71), sin, por supuesto, proyecto político de ninguna clase, sino sólo con un sentido espiritual; a ello, además, añadía un nuevo contenido ético y religioso.

Johannes Weiss, en su *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892; hay una edición ampliada de 1900) explica la gran importancia de la escatología en la vida, la conciencia y las enseñanzas de Jesús. Weiss demostró qué gravemente mal interpretada ha sido la doctrina de Jesús, debido a las nuevas ideas de los teólogos modernos, y cómo, en consecuencia, ya no reconocemos al verdadero Jesús, al Jesús histórico, el cual, al principio, no fue maestro, ni innovador religioso, ni tampoco fundador del reino de los cielos, ni verdaderamente Mesías, sino un hombre que predicó la venida del reino y del Mesías. Sólo cuando se hubo convencido de que el reino aún no estaba cerca y de que el pueblo no se arrepentía, comenzó a comprender que él mismo debía asumir el papel de Mesías, y que su muerte debía reemplazar al arrepentimiento —que él debía expiar con la entrega de su vida los pecados del pueblo—.

<sup>14</sup> En la 3ª ed., 1903, la sección dedicada a nuestro tema se titula *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*.

Así, después de una duda temporaria, murió por propia voluntad en beneficio del pueblo, esperando retornar a la vida y aparecer “en las nubes del cielo”, como “Hijo del Hombre” (es decir, como Mesías espiritual) sentado a la diestra del “Anciano de días”. Anticipó que esto ocurriría durante la vida de la generación a la que había predicado. A continuación tendría lugar el “día del Juicio”, según la creencia corriente. Todo esto habría de ocurrir por la gracia de Dios, y no por la fuerza ni por la ayuda humana. Pues el reino de los cielos es enteramente espiritual: “Los justos reposarán con diademas en la cabeza, gozando el esplendor de la divina presencia.”<sup>15</sup>

La misma cuestión de si la conciencia de Jesús funcionó o no siguiendo estos lineamientos escatológicos, fue tratada, desde puntos de vista opuestos, por W. Wrede (*Das Messiasgeheimniss in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständniss des Marcus-evangeliums*, 1901) y Albert Schweitzer (*Das Messianitäts und Leidensgeheimniss: eine Skizze des Lebens Jesu, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, 1901).

Wrede pone una vez más en duda la originalidad de Marcos: sostiene que también este Evangelio fue el resultado de la convicción religiosa de la Iglesia primitiva, que no podía seguir sosteniendo el mesiazgo de un Jesús crucificado. Afirma asimismo que Marcos, tanto como los otros Evangelios, no es un documento histórico en el que los acontecimientos registrados se encuentren en un orden lógico y cronológico, sino una colección de episodios con una tardía coloración mesiánica.

En realidad, Jesús no fue un Mesías sino un *Rab*, un maestro galileo, combinación de predicador y profeta. Instruyó a quienes lo seguían, especialmente a sus discípulos, y realizó milagros (de modo principal expulsando espíritus malignos): seguía así la costumbre de la mayoría de los grandes hombres de la época. Josefo registra milagros asociados a todo hombre destacado, y lo propio hace el Talmud a propósito de Onías el “hacedor de círculos”, y otros. En su doctrina, Jesús se esforzó por subrayar la importancia interior de las leyes de la Escritura, con respecto a las cuales las leyes ceremoniales eran sólo un manto.

En consecuencia, se opuso a la mayoría de los fariseos y sus seguidores, que hacían del acto exterior el objeto principal, y de la intención subyacente sólo una cuestión secundaria. No rechazó siquiera a publicanos y pecadores; le bastaba con encontrar en ellos fe y penitencia profundas. Esto suscitó la indignación de los fariseos y líderes judíos; cuando fue a Jerusalén a predicar lo mismo, lo arrestaron y condenaron a muerte.

La sentencia fue ejecutada por los romanos, que se oponían a todo judío que adquiriera influencia sobre las masas, temerosos de que este poder fuera utilizado para minar el de ellos. Hasta después de la crucifixión y de que hubieran percibido la existencia de un secreto en la vida y conducta de Jesús, los discípulos no explicaron este secreto mediante protestas mesiánicas.

El libro *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums*

<sup>15</sup> Ber. 17a.

(1893), de Wilhelm Brandt, publicado ocho años antes de la obra de Wrede, sigue en gran medida la misma línea de pensamiento. La única diferencia consiste en que Brandt supone que la conciencia mesiánica se desarrolló a partir de la simple “conciencia de Rab”, después de que Jesús, el maestro y reformador, fue a Jerusalén.

Las primeras dos décadas del siglo veinte señalan un cambio notable, no tanto en el estudio de los Evangelios como en las investigaciones sobre el carácter y la doctrina de Jesús y, especialmente, en el análisis de su ambiente judío. Ya no encontramos retratos de un Jesús “humilde y apacible”, “liberal”, “romántico”, o desconectado del judaísmo y de Palestina.

El primer y más enérgico esfuerzo por cambiar nuestra concepción del carácter espiritual de Jesús fue realizado por Albert Schweitzer con *Das Messianitäts und Leidensgeheimnis* (1901) y *Von Reimarus zu Wrede* (1906), (págs. 348-395). Como Johannes Weiss, Schweitzer se rebela contra las interpretaciones modernistas de Jesús, y destaca la importancia de la escatología para la mejor comprensión de la conciencia mesiánica de aquél: este autor entiende que la escatología explica todo lo que Jesús dijo o hizo, del principio al fin. Para demostrarlo, Schweitzer parte, no sólo de Marcos, sino, cuando es necesario, también de Mateo, puesto que Marcos, como lo demostró Wrede, sufrió la influencia de las ideas de la Iglesia Cristiana surgidas después de la época de Jesús.

Según Schweitzer, Jesús no fue un *Weltbejaher* sino un *Weltverneiner*: se disoció por completo de la vida y civilización de su mundo. Su doctrina tendía solamente a preparar al pueblo para hacer frente al futuro, al reino de los cielos que, según él lo interpretó, significaba la vida por venir. En consecuencia, envió a sus discípulos a emplazar a la nación a que se arrepintiera. Pero su prédica tuvo una repercusión insignificante, los “tormentos del Mesías” (las pruebas y sufrimientos que debía padecer el mundo *antes* de la venida del Mesías —ἀρχὴ ὀδίνων—) dilataron su llegada, y el “día del juicio” (que habría de anunciar la redención final) no fue aproximado por la inexistente penitencia nacional. Entonces Jesús comprendió que debía contar sólo consigo mismo, y a través de su sufrimiento y muerte, la muerte del propio Mesías, acercar los “tormentos del Mesías” y el día del juicio. Desde el mismo principio de su carrera, es decir, desde su bautismo por Juan, Jesús se consideró el Mesías en sentido escatológico, “Hijo del Hombre” en sentido espiritual, destinado a venir en el futuro.

En Cesárea, Filipo obtuvo de Simón Pedro una confirmación de su mesiazgo; este acontecimiento es el punto central de su vida. Los hechos de Galilea prepararon su resolución de marchar a Jerusalén, lo condujeron a ella; intentaba, por medio de la muerte del Mesías, acelerar la venida del reino, la resurrección del Hijo del Hombre y su aparición a la diestra de Dios, “en las nubes del cielo”, en toda su pompa y gloria; todo esto habría de ocurrir durante la vida de sus discípulos.

De modo que lo peculiar de la doctrina moral de Jesús era una actitud

negativa con respecto a todo lo concerniente a la vida terrenal que lo rodeaba, a la familia, la propiedad y el Estado; sus enseñanzas constituían sólo una *Interimsethik*, un código moral aplicable sólo durante un breve período intermedio entre el “mundo presente” y el mundo por venir (los “días del Mesías”), en el que la familia, el Estado y la propiedad dejarían de tener valor. Así que Jesús, según Schweitzer, fue y no dejó de ser una personalidad histórica, aunque también mística, ligado casi totalmente a las creencias de su pueblo, de su tiempo y de su país, y no un “modernista” o “liberal”.

Muy diferentes son las opiniones de Wilhelm Bousset. En sus dos libros, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum* (1892) y *Die Religion des Judentums in neutestamentlichen Zeitalter* (1903), intentó demostrar la presencia de dos corrientes de pensamiento judío en la época de Jesús: una material, política, nacional y particularista, incapaz de elevarse a un universalismo y una espiritualidad verdaderos; la otra era más espiritual, universal y profunda.

El propósito final de Jesús no consistía en alentar el nacionalismo y el separatismo, sino la idea de que los hombres son “hijos de Dios”. De allí provino su alegría de vivir: se sentía en una fiesta prolongada; la proximidad del reino de los cielos lo llenaba de gozo. Se veía a sí mismo como a un desposado, de modo que nunca ayunó (cosa que hacían los discípulos de Juan y los fariseos) sino que compartía expansiones a tal extremo que los fariseos lo consideraron “un glotón y bebedor de vino” (φάγος καὶ οἰνοπότης).

Jesús sintió que era el Mesías, y creyó que el reino de los cielos ya había comenzado. En consecuencia, no podía desempeñar el papel de nazareno, ascético y recluso: todo lo que dicen los Evangelios sobre las visiones terribles de su fin y del fin del mundo son productos de la imaginación de una época posterior. El se desprendió de los últimos restos de nacionalismo y exclusivismo judío; consecuentemente —sin hacer de esto una nueva doctrina— abolió las leyes ceremoniales que habían estereotipado este nacionalismo y exclusivismo.

En ese sentido, las ideas mesiánicas de Jesús se aproximaban a las de la mayoría de los profetas antiguos: las del “humilde y dócil” de los Salmos, las de los Salmos de Salomón, las del *Libro de Henoch*, las del *Apocalipsis de Baruch* y las del *Cuarto Esdras*. Así, según Bousset, Jesús perfeccionó al judaísmo al elevarse por encima de él, es decir, por sobre las opiniones de la mayoría de los judíos, de los líderes, escritores y guías espirituales de la nación. Además, Jesús no fue un *Weltverneiner* sino un *Weltbejaher*, puesto que asumió una actitud positiva con respecto al mundo —ese mundo que con él y a través de él entraba en una nueva época, la del reino de los cielos—. “Los Evangelios desarrollan tendencias ocultas del Antiguo Testamento, pero protestan contra las ideas prevalecientes del judaísmo.”

Hubo en Jesús un fuerte antagonismo hacia el judaísmo farisaico del tiempo. Esta es la conclusión de Bousset en su primer libro. Pero en el segundo (pág. 52) admite que “se había equivocado al subrayar tan enérgicamente la antítesis entre la piedad judía y las enseñanzas de los Evangelios”.

Y en su excelente compendio *Jesus* (Religionsgesch: Volksbücher, comp. por F. M. Schiele, Tübinga, 1907) reconoció el carácter extremista de la doctrina ética de Jesús, tanto como la base histórica esencialmente judía de su carrera.

Julius Wellhausen, en su *Israelitische und Jüdische Geschichte* (1894) dedicó el capítulo final a los Evangelios. Wellhausen oscila entre un Jesús conservador y otro destructor del judaísmo. Este capítulo sufrió modificaciones de una edición a otra. En la cuarta edición (Berlín, 1901, págs. 389-390, n. 1) todavía se insiste en que Jesús no introdujo nada nuevo, y que “Miqueas 6: 6-8 y los Salmos 73: 23-28, nos dan el Evangelio completo”. En la quinta edición estas palabras fueron denunciadas pero, aun así, se continúa admitiendo que la doctrina farisaica incluía totalmente a la de Jesús: “La doctrina farisaica contiene *todo, y mucho más*” (las bastardillas son de Wellhausen: “πλέον ἡμῖς ποντός”, la mitad es mayor que el todo).

“La originalidad de Jesús radicó en su percepción de lo que era verdadero y durable en una masa confusa (la del judaísmo farisaico), y sobre esto ha de ponerse el mayor énfasis” (5ª ed., pág. 390, n. 1). En la séptima y última edición, también estas palabras son rectificadas, y en una nota del último capítulo, “Das Evangelium”, en la página 358, leemos: “He dejado este capítulo como está, aunque sólo estoy de acuerdo con parte de lo que aquí se dice.”

En ese capítulo encontramos que Jesús “no deseó cambios radicales, ni trastrocó nada, ni estableció ningún nuevo fundamento” (*Kein Woller, kein Umstürzer und Gründer*, pág. 366); “él no pensó en absoluto en abatir a la Iglesia Judía y colocar la Cristiana en su lugar” (pág. 366); “su ministerio tuvo que ver primariamente con la instrucción” (pág. 360), y “como los fariseos, basó su doctrina en el Antiguo Testamento y no negó al judaísmo” (pág. 360); “sus discursos no eran los tempestuosos discursos de los profetas, sino como los de un sabio judío al que era posible escuchar apaciblemente. Sólo expresó lo que todo espíritu honesto seguramente sentía. Lo que decía no era sobrecogedor, sino llano y explícito; según su convicción íntima, se trataba de lo mismo que afirmaban la Ley de Moisés y los profetas” (pág. 367).

Pero, a pesar de esto, Jesús fue la antítesis del judaísmo: elevó las enseñanzas acerca de las leyes ceremoniales al nivel de una doctrina ética, y desde este alto punto de partida ético, los ideales políticos y materiales de los judíos perdieron su importancia. La humanidad como un todo (y no la nación) pasó a ser el centro del pensamiento religioso y del “mundo por venir”. La doctrina de Jesús se opuso entonces no sólo al judaísmo farisaico, sino también al de la Escritura: es, en consecuencia, la negación del judaísmo.

De 1903 a 1905, Wellhausen se dedicó a la crítica de los Evangelios Sinópticos, sobre cada uno de los cuales escribió un libro separado. Resumió los resultados de su trabajo (que no encontró el mismo apoyo total de los estudiosos que habían merecido sus obras sobre el Antiguo Testamento, de las que proviene la mayor parte de su fama) en *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (1905). Allí encontramos una conclusión notable y sagaz: “Jesús no fue un cristiano, sino un judío. No proclamó una nueva fe, sino que enseñó

a los hombres a hacer la voluntad de Dios. Para Jesús, como para los judíos en general, la voluntad de Dios se encuentra en la Ley y en las otras Escrituras canónicas” (pág. 113).

Pero, en cambio, instruyó sobre un nuevo modelo de cumplir la voluntad divina, y se opuso a los fariseos que, en su opinión, sofocaban la fe con sus excesos y su exagerado respeto por las leyes ceremoniales. Así abatió involuntariamente la fe judía, aunque nunca se rebeló a sabiendas contra ella. Del mismo modo destruyó la nacionalidad judía, puesto que no dio importancia al Templo ni al sistema de sacrificios (¡y esto, según Wellhausen, constituye la nacionalidad judía!), a pesar de que quiso permanecer y efectivamente permaneció en el seno del judaísmo (págs. 113-115).

Hasta la confesión de Pedro en Cesárea de Filipo, Jesús, como cualquier otro gran fariseo, fue simplemente un maestro (pág. 94); hasta después de esta confesión no se vio a sí mismo como el Mesías, e incluso entonces no asumió este título. Como Mesías, quiso reformar el judaísmo por medio de la piedad personal, y restituirle el carácter original que tenía en la Escritura, pero nunca soñó con revivir el reinado de la Casa de David, ni anticipó su muerte inoportuna ni su resurrección como “Hijo del Hombre”.

En esta crítica de los Evangelios, Wellhausen demuestra minuciosamente que todos los Sinópticos provienen de una fuente aramea oral, y quizás también de una escrita (pág. 35). El primero de los Sinópticos fue Marcos. Mateo y Lucas se basaron en el Marcos actual, y no en una fuente anterior, pero también tomaron elementos de una segunda fuente, algo posterior (llamada “Q”) que contenía muchas sentencias de Jesús (*Logia*), pero no se limitaba a discursos. Mateo es posterior a Marcos, pero anterior a Lucas, que ya se orienta en el sentido del Cuarto Evangelio (pág. 65). Marcos y Mateo fueron escritos en Palestina; Lucas, en cambio, no. Marcos fue compuesto antes de la Destrucción del Segundo Templo; los fragmentos que aparentemente se refieren a la Destrucción son adiciones ulteriores; Mateo y Lucas datan de después de la Destrucción, y corporizan tendencias y creencias características de la Iglesia Cristiana primitiva. Los Evangelios no constituyen un material adecuado o conveniente para la biografía sistemática, puesto que desatienden el orden cronológico y contienen ideas posteriores.

En la descripción que Wellhausen hace de las relaciones de Jesús con el judaísmo, hay mucha indecisión y ambigüedad. Pero su enfática afirmación de que “Jesús no fue un cristiano sino un judío” no pierde su fuerza, a pesar de lo que añade para debilitar la impresión que produce. Nunca antes un enunciado semejante escapó de la pluma de un erudito cristiano, ¡y de un erudito y enemigo tal de los judíos y del judaísmo como lo era Wellhausen!

El más famoso libro de Adolf Harnack, *Das Wesen des Christentums*, fue publicado en 1900, poco después de la aparición de la última obra de Wellhausen. En él, el judío histórico Jesús desaparece por completo: prácticamente a cada una de las palabras que pronunció se le atribuye un interés humanitario permanente y universal. Los rasgos mesiánicos son suprimidos, y al judaísmo, en su condición de ambiente de Jesús, no se le reconoce casi ninguna importancia: Jesús surgió independientemente y tan remontado sobre

el judaísmo de la época que éste no alcanza a tocarlo. No es casual que Harnack dedique su último libro a uno de los primeros cristianos más extremadamente opuestos al judaísmo: Marción (*Marcion*, 1921). El Jesús de Harnack es al mismo tiempo modernista y filósofo; es el Jesús de la Alemania liberal y antijudía de principios del siglo veinte.

¡Los extremos se tocan! El filósofo Edward von Hartmann, en su *Das Christentum des Neuen Testaments* (1905) se opone a esta interpretación modernista de Jesús, y lo retrata en su aspecto primitivo. Este libro es una edición nueva y revisada de *Briefe über die christliche Religion* (1871), que von Hartmann había publicado con el seudónimo de Müller.

Contrariamente a lo que pensaban Harnack y su escuela, para von Hartmann, Jesús es un verdadero judío, un semita con todos los defectos de los semitas. Era un “fanático tranquilo” que odiaba al mundo, su vida y civilización, y despreciaba el trabajo, la propiedad y la familia; su doctrina es fundamentalmente plebeya (*grundplebejischer Natur*); aborrecía a los individuos de posición elevada, a los ricos, a aquellos que habían adquirido posesiones por su propio esfuerzo, y también a las personas intelectualmente destacadas. ¡Y todo esto se atribuye a Jesús porque era judío y semita! Von Hartmann reconoce que “el instinto familiar y la devoción a la familia son uno de los mejores rasgos del carácter judío ordinario”, y esto le faltaba por completo a Jesús. Pero el defecto básico de Jesús fue su semitismo.

El más liberal de los arios nunca podrá llegar a un acuerdo con el semita y judío Jesús, ni transar con el rechazo de que el cristianismo hace objeto a las cosas de la vida cotidiana; tal rechazo (según tales críticas erróneamente suponen) es una característica judía.<sup>16</sup>

Edward von Hartmann fue discípulo de Schopenhauer, cuyo sistema defendió y continuó. Friedrich Nietzsche también fue discípulo de Schopenhauer, pero se transformó en su mayor oponente. No obstante, Hartmann y Nietzsche concuerdan en sus ideas sobre Jesús. El *Anticristo* de Nietzsche destaca el alejamiento de Jesús con respecto a la vida diaria y a los hechos de la existencia: “Jesús no conocía la cultura ni siquiera de oídas, no sentía ninguna necesidad de oponerse a ella, no la discutía”; es decir, que ni siquiera adoptaba una actitud negativa con respecto a la cultura, puesto que ésta no existía en absoluto para él.

“Lo mismo ocurrió con respecto al Estado, el orden civil, la sociedad, el trabajo y la guerra; nunca tuvo razones para negar al mundo, pues no comprendió la existencia del ‘mundo’ en su connotación eclesiástica.” Para él sólo existía el cielo y la vida futura. “Murió como había vivido y enseñado, no para ‘redimir a la humanidad’, sino para mostrar cómo debería vivirse”, pues para él la verdadera vida era la muerte.

Por ello fue a su encuentro voluntariamente; la deseó y buscó en Jerusalén. Por ello no se defendió en el juicio ni clamó por la justicia que sus jueces le negaban. Los amó porque lo odiaban y mataban. Pues le hacían

<sup>16</sup> Sobre el “Jesús germano”, véanse los excelentes comentarios de Schweitzer en *Von Reimarus zu Wrede*, págs. 305-310, 400.

un bien al asesinarlo por odio. En este sentido, Jesús fue para Nietzsche “el más interesante de los decadentes”. Este autor entendía por “decadencia” la negación total de la vida, una vida cuyo destino era permanecer en contacto con la naturaleza, desarrollarse en su seno y seguirla en todos los aspectos, de modo que en el futuro surgiera el “león riente”, la “bestia rubia”, que equivaldría al “superhombre”.

Según Nietzsche, también los Evangelios representan la decadencia, en contraste con la Escritura Hebrea de la que habla con una veneración que no aparece en ningún otro autor: “¡Gloria y honor al Antiguo Testamento! Allí encontramos grandes hombres, un ambiente de héroes, y —lo que es lo más raro de la tierra— la incomparable simplicidad del corazón fuerte; más aún: encontramos una nación. Por otra parte, en el Nuevo Testamento no hay más que mezquinos procedimientos partidistas, ‘rococó’ del espíritu, niños mimados, floeos, una atmósfera de encuentros secretos, un sabor ocasional inolvidable de dulzura bucólica peculiar de la época (y también del Estado romano) que no es tanto judío como helenista. Yuxtaposición de mansedumbre y orgullo, cháchara sentimental casi ensordecedora; anhelos insignificantes en lugar de pasiones; un fatigante juego de muecas. Claramente tenemos aquí una total ausencia de educación sana. ¡Cómo pueden los mundos ser agitados por baldones mezquinos, como lo fueron por estos pequeños muñecos! ¡Una mera criatura no les prestaría atención, mucho menos Dios! Y, finalmente, todos estos pequeños aldeanos ¡esperan incluso una ‘corona de vida eterna’! ¿Por qué? Sería difícil tener menos humildad... El Nuevo Testamento provoca el disgusto de las personas más viriles; presenta la tontería, las inquietudes y problemas de holgazanes de la calle como si la esencia de las esencias (Dios) tuviera que cuidarse de tales cosas; no se cansa ni aburre de arrastrar al mismo Dios al seno de las preocupaciones miserables en que estas gentes están hundidas.”<sup>17</sup>

En cambio, “en el Antiguo Testamento judío, el libro de la justicia divina, hay hombres, hechos y discursos de una escala tan magnificente que exceden a los de las literaturas griega e hindú. Nos infunden temor y reverencia estas reliquias titánicas de lo que el hombre fue en un tiempo, y nos aflige pensar en Asia y Europa, esta pequeña excrecencia tan confiada en que, comparada con aquélla, representa el progreso humano.

“Por cierto, quien en sí mismo es sólo un animal doméstico, con no más necesidades que las de un animal doméstico (como nuestros intelectuales de hoy, y los adherentes al cristianismo ‘ilustrado’) no se sentirán espantados ni siquiera angustiados por estas ruinas (el criterio es su apreciación de lo que constituye la ‘grandeza’ y la ‘pequeñez’ del Antiguo Testamento); tales hombres prefieren el Nuevo Testamento, ese libro de la ‘ternura’ (que contiene mucho del vaho real, insípido, mustio, de los hermanos beatos y de las mentes pequeñas). Tomar este Nuevo Testamento, de gusto tan enteramente ‘rococó’, y unirlo artificialmente al Antiguo Testamento, haciendo de ambos una sola

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral, Werke, Leipzig, 1902, VII, 462-3.*

Biblia, es quizás el mayor acto de desfachatez y el peor tipo de 'pecado contra el Espíritu Santo' que la Europa literaria carga sobre su conciencia."<sup>18</sup>

León Tolstoi es la antítesis absoluta de Nietzsche. Pero aun así, el Jesús de Tolstoi, un Jesús "anarquista espiritual", no está tan lejos del de Nietzsche. Uno y otro adoptan una actitud completamente negativa con respecto al Estado y la sociedad, con la única diferencia de que el de Tolstoi lo hace, no porque las ignore, sino porque ellas son innecesarias "en el reino de los cielos que está en nosotros".

El Jesús tolstoiano no se resiste ni aun en defensa propia, ni exige la justicia que se le niega, ni trata de elevar el nivel cultural; además le ordena al hombre que "no se oponga a ninguna maldad mediante la violencia". Pero todo esto, que Nietzsche ridiculiza, es propuesto por Tolstoi como objeto de admiración. Lo que no puede lograrse por medio de la *cultura*, que no hace más que aumentar el egotismo del mundo, puede conseguirse por el *amor* al semejante: las otras cosas sólo pueden dañar, y nunca ayudar.

El Jesús de Tolstoi, más aún que el de Nietzsche, no es el resultado de una investigación, sino que ha sido "hecho a imagen de su creador". Y del mismo modo que Nietzsche, Tolstoi se basa en el Jesús del Cuarto Evangelio y no en el de los Sinópticos, puesto que aquel Evangelio es más abstracto y espiritual, y menos profuso en milagros y descripciones sobre las flaquezas humanas de Jesús. Para Tolstoi, los milagros de los Evangelios son sólo parábolas y símbolos, y la concepción de Dios que Jesús tenía, combinaba el panteísmo con la filosofía de la voluntad de Schopenhauer (pues Tolstoi, como Nietzsche, fue discípulo del filósofo alemán).

Naturalmente, Tolstoi deja en pie muy pocas cosas del Jesús histórico; lo arranca con violencia de su ambiente judío; ese ambiente veía en el reino de los cielos el más alto punto de bienestar nacional y político, y no precisamente su antítesis. También en su actitud hacia el judaísmo Tolstoi sigue siendo discípulo de Schopenhauer, quien era incapaz de soportar "el optimismo judío", y ubicaba a Jesús en el mismo plano que Buda.<sup>19</sup>

Friedrich Naumann (alguna vez pastor protestante, y posteriormente uno de los fundadores del Partido Nacional-Socialista) en su breve libro *Briefe über die Religion* (1903), acusa a Jesús de ser enemigo de la cultura. Un viaje que realizó a Palestina suscitó en él los siguientes pensamientos: ¿Qué hizo Jesús por elevar el nivel de la civilización y mejorar las condiciones económicas de su país pobre? ¿Le preocuparon algo los caminos, los puentes, las condiciones económicas y educacionales de los habitantes de Galilea y Judea? El amó a los pobres, ¿pero hizo realmente algo por ayudarlos? ¿Pensó que realizando milagros les extendía alguna ayuda tangible?

En este libro, Naumann se aparta algo de lo que había dicho sobre Jesús

<sup>18</sup> Véase *Jenseits von Gut und Böse*, III, 52. Werke, I Abteilung, Leipzig, 1902, VII, 77.

<sup>19</sup> Sobre Jesús y Buda, véase R. Seydel, *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre* (1882); H. Weinel, *Jesus im neunzehnten Jahrhundert*, Neue Bearbeitung, Tübingen, 1907, págs. 240-260; E. Grimm, *Die Ethik Jesu*, 2ª ed., Leipzig, 1917, págs. 302-312.

en otro anterior, *Jesus als Volksmann* (1894), en el que habló de Jesús como *salvador de los pobres*. Esta obra forma parte de una serie dedicada al "Jesús socialista" (Lublinski, Lozinski, Kautsky y otros). No es necesario detenerse en estos volúmenes, puesto que ellos carecen de bases científicas, y sus autores son sólo aficionados en el campo del estudio de los Evangelios y de la historia judía: en Jesús no encuentran otra cosa que sus propios ideales.<sup>20</sup>

Del mismo carácter es *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (1899), de Houston Stuart Chamberlain. Su Jesús es un alemán y modernista completo. La actitud de Chamberlain hacia el judaísmo no es en absoluto científica, sino crudamente antisemita. Tiene del ambiente judío y del espíritu de la época un conocimiento de segunda y tercera mano.

La "sobrecogedora" innovación de este libro consiste en la afirmación de que el padre de Jesús fue un ario y no un semita (la leyenda judía sobre Pandera). Pero Chamberlain debe compartir el dudoso honor de este descubrimiento con Ernst Häckel (*Die Weltrüthsel*), Ernst Bosc (*La vie ésotérique de Jésus Christ et les origines orientales du Christianisme*, 1902), el doctor Aaron Kaminka (que se adelantó a todos ellos) y con el profesor Paul Haupt (*The Aryan Ancestry of Jesus*, 1909).

Estos autores no tenían el mismo objetivo, pero (con la excepción del escritor judío Kaminka)<sup>21</sup> su rasgo común es la "justificación" de la aceptación del cristianismo por las naciones arias. Porque, realmente, ¿cómo es posible que una fe que ha llegado a ser abrazada por la mitad de la humanidad provenga de ese "pequeño, débil pueblo", que se agiganta cuando los autores describen el gran *daño* sufrido por las naciones arias a causa de aquél?

Otto Pfeleiderer (*Urchristentum*, 1887, y *Die Entstehung des Christentums*, 1905) sostuvo que las primitivas creencias cristianas sobre el nacimiento y la resurrección de Jesús se originaron en cultos paganos orientales ampliamente difundidos en todo el Imperio Romano. Basándose en estos libros, Albert Kalthoff (*Das Christusproblem, Grundlinien einer Sozialtheologie*, 1902; *Die Entstehung des Christentums*, 1903) llegó al extremo de negar por completo la existencia de Jesús. Según él, el cristianismo no se originó en Palestina sino en Roma, y no proviene de las enseñanzas de Jesús de Nazaret, sino de la situación económica y social prevaletante en el siglo primero. La esclavitud y las malas condiciones económicas de Roma suscitaron en las masas el deseo de una reforma universal, de un movimiento comunista, y con este deseo se combinó la espera mesiánica y apocalíptica del proletariado judío: esta espera era en gran medida mundana y material, como puede verse en el *Apocalipsis de Baruch*, el *Cuarto Esdras*, el *Libro de Henoch* y los primeros *Oráculos Sibílicos*, y también en el Talmud y en el *Midrash*.

De modo que las corporaciones comunistas se formaron por la asociación del movimiento socialista romano con las creencias mesiánicas y religioso-filosóficas del judaísmo. De esta unificación proviene el cristianismo, cuyas

<sup>20</sup> Sobre el punto véase el capítulo "Jesus im Lichte des sozialen Frage", en H. Weinel, *op. cit.*, págs. 159-212.

<sup>21</sup> A. Kaminka, *Studien zur Geschichte Galiläas*, Berlín, 1889.

creencias místicas (la Resurrección, el Sacramento del Cuerpo y la Sangre del Salvador, etcétera) fueron tomadas de los orientales aceptados como miembros de tales corporaciones (θῆσοί).

El origen del cristianismo es así explicado según los principios del “materialismo histórico”. Jesús se transformó en el “santo” y “héroe” de las sociedades comunistas, así como las sociedades místicas orientales tenían sus héroes semidivinos. Los hechos atribuidos a Jesús, en especial su sufrimiento y su muerte, derivaron de los acontecimientos sobrellevados por la Iglesia, la que durante los reinados de Nerón y Trajano sufrió terribles persecuciones: todos estos sucesos fueron asociados por los autores de los Evangelios a una personalidad única (la cual, aunque haya existido —y puede que en Judea viviera algún Mesías político de nombre Jesús, que se rebelara contra el gobierno romano— tiene muy poca relación con el cristianismo).<sup>22</sup>

De modo que Kalthoff insiste en el intento de Bruno Bauer.<sup>23</sup> Pero mientras este último explicó la existencia del cristianismo y la leyenda de Jesús como una combinación de la filosofía greco-romana y la religión judía (en su forma alejandrina), con sus ideas mesiánicas (explicación adecuada a la época de Bauer, la de la filosofía hegeliana), Kalthoff propone una combinación de las condiciones económicas romanas y las esperanzas religiosas paganas y mesiánicas (cosa adecuada para su tiempo, que fue el de la prédica del socialismo y de su materialismo histórico).

Otra negación de la existencia de Jesús proviene del escritor norteamericano B. Smith: *The Pre-Christian Jesus* (1906). Smith piensa que nunca existió una ciudad llamada Nazaret, y que Jesús fue objeto de un culto por parte de una secta de nazareos que existía en momentos en que tenía origen el cristianismo, y de la que el Padre cristiano Epifanio habla mucho. De allí el nombre “nazarenos, nazareos”; Mateo (2: 3) dice: “. . . y (José con su familia) vino y habitó en la ciudad que se llama Nazaret, para que se cumpliera lo que fue dicho por los profetas, que habría de ser llamado nazareno (Ναζωραῖος)”. Vemos entonces que los Evangelios ya confundían “nazareno” con “nazareo”.<sup>24</sup>

Otro incrédulo en la existencia de Jesús es Arthur Drews (*Die Christus-mythe*, 1909), cuyas opiniones, como veremos más adelante, fueron refutadas por un estudioso judío y por otro de origen judío.<sup>25</sup>

Más positiva y conservadora con respecto a Jesús y a los acontecimientos de su vida es la actitud de R. W. Husband, en su libro *The Prosecution of Jesus* (1916). Allí el autor trata de demostrar que el juicio de Jesús tuvo lugar en vísperas de Shabat, el 14 de nisan del 33 e. c., fundándose en que sólo en el año 33 la víspera de Pascua cayó en *Shabat* durante la procuración

<sup>22</sup> B. Kellermann, en *Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums*, Berlín, 1906, detalla y defiende (entendiendo que de modo inadecuado) las ideas de Kalthoff. Véase nuestro examen del libro en *Sulle origine del Cristianesimo* (*Rivista Israelitica*, 1906, III, 218-220).

<sup>23</sup> Véase la pág. 82.

<sup>24</sup> Véase la pág. 224.

<sup>25</sup> Véanse más adelante las págs. 109 y 117.

de Poncio Pilato, y en que Jesús inició su ministerio en el décimoquinto año de Tiberio, es decir, en el 29-30 e. c.; en consecuencia, su actividad finalizó, como dice el texto de Juan, tres años más tarde (págs. 34-69).

Más importantes son las pruebas que Husband extrae de numerosos papiros recientemente descubiertos, acerca de que en Egipto las autoridades locales tenían el derecho de arrestar a los sospechosos de crímenes mayores o menores, y de conducir una investigación preliminar sobre la gravedad del hecho; sólo si se descubría un delito capital el prisionero era entregado a las autoridades romanas, las que juzgaban nuevamente al reo, condenándolo a muerte, o liberándolo.

El autor piensa que esto fue lo que ocurrió en el caso de Jesús: el Sanhedrín, la autoridad local de Judea, arrestó a Jesús por medio de la policía del Templo, y llevó a cabo solamente una indagación preliminar. Por ello esta indagación no satisface las normas de los procedimientos judiciales de todo tribunal establecido para la conducción de juicios reales (págs. 70-181). Desde ese punto de vista, el autor demuestra que la investigación del Sanhedrín fue legal y no constituyó ninguna injusticia (págs. 181-208); además, el delito de que se acusaba a Jesús estaba completamente probado, y fue condenado a muerte según la *lex Juliana* sobre traición, promulgada en la época de Augusto (págs. 281-282 y 209-233).

Esta conclusión es exactamente opuesta a la que obtiene G. Rosadi en *Il Processo di Gesù* (1904). Rosadi ve en ese proceso un “asesinato judicial” y un disfraz de cualquier pretensión de justicia.<sup>26</sup>

Gustav Dalman, que publicó a fines del siglo diecinueve una obra muy importante para la comprensión de las sentencias de Jesús (*Die Worte Jesu*, 1898) lanzó en 1909 su *Orte und Wege Jesu*, libro invaluable para el estudio del medio palestino de Jesús; el autor presta atención a las fuentes hebreas del Talmud y *Midrash*, pero no de modo exhaustivo.

Por fin, recientemente han aparecido dos volúmenes del gran estudioso de la historia antigua y del periodo del Segundo Templo, Eduard Meyer. Se trata de *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart y Berlín, 1921 (hay un tercer tomo que no concierne a nuestra materia). El primer volumen trata de los Evangelios, y el segundo sobre “el desarrollo del Judaísmo y Jesús de Nazaret”.

En lo principal, Meyer sigue a Wellhausen, aunque es más conservador y admite la autenticidad de muchos detalles que Wellhausen rechaza. Y en este aspecto está más en lo justo. Pero, por otra parte, es difícil concordar con su conclusión sobre los *Testamentos de los doce patriarcas* y el *Libro de los Jubileos*: sostiene que los primeros fragmentos de ambos fueron compuestos en las últimas décadas del siglo tercero a. e. c., y las partes ulteriores en la época de Jasón, 179-171 a. e. c. (Véase el vol. II, págs. 11-12, 44-45, 167-170, sobre los *Testamentos de los doce patriarcas*; y vol. II, págs. 45-47 y 170-172 sobre el *Libro de los Jubileos*.)

<sup>26</sup> Contra este libro, cf. H. P. Chajes, *Il Processo di Gesù di Rosadi: Note Marginali*, *Rivista Israelitica*, 1904, I, 41-57, 105-106.

También es difícil acompañarlo en sus conclusiones sobre el *Libro de Damasco*, del que piensa que, como el *Libro de Henoch* y las últimas partes de los *Testamentos de los doce patriarcas* y del *Libro de los Jubileos*, data de la época de Jasón, antes de los edictos persecutorios del Antíoco Epifanio (vol. II, págs. 47-49, 172-174, y también, del mismo autor, *Die Gemeinde des Neues Bundes im Lande Damaskus*, 1919).

En todo lo referente a la historia del período macabeo, Meyer confía en *Macabeos II*, siguiendo los pasos de Niese, Laqueur, Wilcken y otros, aunque no llega al extremo de Niese, y también considera *Macabeos I*. Pero en su perspectiva sobre la dinastía macabea y sobre los judíos de Palestina en general durante la época del Segundo Templo, fue influido por las opiniones de Wellhausen y Wilcken, quien, a su vez, padeció la influencia de Mommsen y Renan. Al hablar de Iósef ben Tobías y de su hijo Hircano, encuentra difícil refrenar un crudo ataque al judaísmo moderno, completamente fuera de lugar en un libro erudito; el mismo ataque aparece dos veces en la obra (vol. II, págs. 32 y 129).

Ni qué decir que considera que los Macabeos eran fanáticos tenebrosos, mientras que la verdad y la ilustración estaban en posesión de los helenistas, a los que llama “judíos reformados”. Este era un judaísmo que quería llevar al pueblo judío a un espacio abierto, y procurarle ilustración y amor por los demás pueblos. El autor prescinde del hecho que rezuma de sus propias observaciones, en el sentido de que estos “reformadores” no estaban arraigados en la nación, y que, si hubieran tenido éxito, el judaísmo habría llegado a su fin y el cristianismo no podría haber surgido en Palestina.

A pesar de esto, hay en tales ideas un valor científico objetivo, independiente de las actitudes subjetivas con respecto al judaísmo en general. No obstante, Meyer no puede abstenerse de cáusticas observaciones circunstanciales sobre el llamado “judaísmo reformado”. “En todos los tiempos, el judaísmo ilustrado y reformado revela una tendencia instintiva a ser atraído por la corriente dominante y por todo lo que puede transformar en negocio ventajoso” (vol. II, pág. 146). Si es éste el caso, se derrumba lo bueno que se había dicho de tal judaísmo, pero la actitud prejuiciosa que inutiliza su juicio, hace que el autor se olvide de aquello...

Cita con gran regocijo las mofas de los primeros antisemitas —Poseidonio, Tácito, Cicerón y el resto—. Para él, como para la mayoría de sus iguales, el reino macabeo fue un “Estado ladrón” (*Raubstaat*), y al destruirlo, Roma le hizo un favor a la humanidad; si a los judíos se les hubiera concedido la independencia y otorgado cierto control, sólo habrían consumado destrucción y daño. La causa de esto está en “el espíritu del Deuteronomio” (vol. II, págs. 279-288). Ni más ni menos. No podemos sorprendernos entonces de que, para él, Filón de Alejandría “no sea un gran espíritu” y “sus propósitos, correctos pero estrechos” (vol. II, pág. 366).

A pesar de todo esto, Eduard Meyer tiene muchas cosas nuevas que decir sobre lo que las fuentes griegas y romanas enseñan y destacan acerca del período del Segundo Templo, y también algo sobre la influencia persa sufrida por los judíos y por la literatura judía. En cambio, ha utilizado escasamente

las fuentes hebreas, incluso las escritas en alemán o traducidas a ese idioma. Su única fuente de doctrina judía es la anticuada obra de Weber, *Jüdische Theologie* (en su igualmente anticuada segunda edición).

No podemos entonces sorprendernos de que diga disparates acerca del hecho, suficientemente conocido, de que los judíos concluyen con el *Hallel* (Salmos 113-118) solamente una comida doméstica en el año, es decir el *Seder*, la primera comida de la noche en que comienza la Pascua; Meyer supone que la “Última Cena” de Jesús con sus discípulos fue sólo una comida ordinaria, las que, “como es bien sabido” (dice) se cierran con el canto del *Hallel* (vol. I, pág. 177).<sup>27</sup>

El último capítulo del segundo volumen está dedicado a Jesús de Nazaret (págs. 420-453). Constituye un resumen de toda la crítica evangélica del autor. Normalmente, confía en Marcos, excepto cuando habla de escatología y del “Mesías sufriente”; en menor grado reposa sobre la fuente “Q”, es decir, los discursos de Mateo y Lucas. Llega a la conclusión de que “la complejión religiosa del mundo de Jesús es exactamente igual a la del mundo de los fariseos” (pág. 425). Jesús no estaba interesado, como los profetas, en los acontecimientos políticos y sociales del día, sino sólo en el reino de los cielos; “a diferencia de muchos otros, él no fundó una nueva escuela o secta, y menos aún una nueva religión: esto sucedió sólo después de su muerte, con el desarrollo del cristianismo” (pág. 445).

Esta es también la opinión de Wellhausen, y tanto en Wellhausen como en Meyer comienza aquí un “pero” que contradice todo lo anterior. Los fariseos poseían “una ley enseñada de hombres”, estaban inmersos en las normas ceremoniales y descuidaban las que afectan las relaciones del individuo con sus semejantes. Su tendencia era opuesta a la de Jesús, para quien el principal problema fue la piedad personal y el amor a la humanidad. La oposición de Jesús llegó incluso al extremo (aunque ello no ocurrió deliberadamente) de asumir una actitud libre con respecto a los preceptos de la Ley de Moisés, y de este modo “el judaísmo fue superado en su esencia” (pág. 432).

En el judaísmo, Dios es considerado un “Padre”, incluso en el sentido de engendrador y creador de la nación judía; así, los judíos utilizan las palabras “Padre” y “Rey” al mismo tiempo (*Avinu Malkenu*). Jesús privó al término “Padre” de su *nationalist motif* (pág. 437). Utilizó el título de “Hijo del Hombre” (aunque Lietzmann y Wellhausen nieguen este empleo) debido exclusivamente a su ambigüedad y porque no revelaba (antes del reconocimiento de Pedro en Cesarea de Filipo) sus protestas de mesiazgo (pág. 345). Su bautismo por Juan es de autenticidad dudosa, puesto que se lo asocia a las tentaciones satánicas en el desierto, que fueron sólo leyendas o visiones (págs. 83-84 del vol. I y 425 del vol. II).

Jesús nunca envió delante de él a ningún Apóstol; esa leyenda deriva de los hechos de los primeros miembros de la Iglesia Cristiana, veinte años después de la crucifixión (vol. I, págs. 278-280). En los milagros de Jesús no

<sup>27</sup> Véase en la página 326 la nota 32.

hubo nada de fraudulento, pero eran en todos sus aspectos similares a los realizados por los brujos judíos de la época, y por los mormones de la actualidad (vol. II, pág. 359).

En el camino a Jerusalén, Jesús supuso que allí sufriría como los antiguos profetas y Juan el Bautista, pero no sabía nada de la doctrina cristiana del Mesías Sufriente que volvería de la muerte (vol. II, págs. 449-450). Esperaba atraer al pueblo y recibir de él el reconocimiento de su mesiazgo a través de alguna demostración sorprendente. Habiendo sido educado en las condiciones primitivas de Galilea, no conocía el carácter de una gran ciudad como Jerusalén, ni el poder de las autoridades, de modo que el resultado era inevitable (vol. II, pág. 451).

Los Evangelios Sinópticos (distintos del Cuarto Evangelio) yerran al describir a los líderes populares de Jerusalén como meros hipócritas que delataron a Jesús ante Pilato porque querían desembarazarse de un rival peligroso, sin ninguna inquietud por el bienestar del país y la nación. En realidad, la aparición de Jesús envolvía un peligro político: tales movimientos populares en las épocas de tensión y excitación, se transforman automáticamente en rebeliones populares, y éste podía haber sido el caso del movimiento suscitado por Jesús, incluso contra la voluntad de este último (vol. II, pág. 451, y vol. I, págs. 164-165).

Pablo se basó en ideas farisaicas e hizo uso de todos los artificios casuísticos de los Rabíes (vol. II, págs. 349, 365 y *passim*). Como el cristianismo apeló a los iletrados, a los *amé ha-arets*, y se regocijó con los “pequeños” y “niños” (νήπιοι), dio lugar a una oscuridad intelectual que duró muchos siglos. Desde los primeros tiempos, los cristianos prefirieron el sentimentalismo y la fe ciega al intelecto y al conocimiento: así, siguiendo al cristianismo, se extendió el prolongado dominio de la ignorancia durante la Edad Media (vol. I, págs. 289-291).

Es de este modo como la última gran obra aparecida en años recientes juzga a los Evangelios, a Jesús y al cristianismo.

Si volvemos a considerar lo que se ha dicho al respecto durante los primeros veinte años de este siglo, llegamos a la conclusión de que casi todos los eruditos cristianos (incluso los mejores) que estudiaron profundamente la materia, se han esforzado por descubrir en el Jesús histórico algo que no sea judaísmo; pero en su historia real no han encontrado nada de esto, puesto que esa historia se reduce casi a cero. No es entonces sorprendente que a principios de siglo haya reaparecido la opinión de los siglos dieciocho y diecinueve, en el sentido de que el Nazareno no existió nunca.

En lo que respecta a su doctrina, lo que la mayoría ha hallado es la oposición de un fariseo a los otros fariseos —que no cumplían los deberes que habían asumido—. Los mejores eruditos cristianos han generalizado esta oposición extendiéndola a *todo el judaísmo*. Así, para ellos no queda nada del cristianismo, excepto el odio a la religión de los judíos...

Nos resta todavía informar brevemente sobre las obras recientes escritas acerca de Jesús por estudiosos judíos.<sup>28</sup> Nos referimos a libros completos, pues escasamente habrá un erudito judío (especialmente entre los que han tratado el período del Segundo Templo) que, en sus escritos sobre el judaísmo, no haya tocado el tema de la naturaleza e importancia de Jesús y su doctrina.

Hay una serie de libros que constituyen un valioso tesoro para todo el que quiera comprender el medio social y político en el que surgió Jesús, sobre el que fundó su doctrina, y al que apeló con ella. Estos libros son *Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des Jerusalemischen Tempels* (Viena, 1895), *The Political and the Social Leaders of the Jewish Community of Saphorin in the Second and Third Centuries* (Londres, 1909), *Der galiläische Am-Haarez des zweiten Jahrhunderts* (Viena, 1906), *The Economic Conditions of Judea after the Destruction of the Second Temple* (Londres, 1912), de A. Büchler; *Jüdische Apologetik* (Glogau, 1906) y varias obras más de M. Gudemann; *Essai sur l'histoire de la Palestine* (París, 1867; hay traducción hebrea: *Massa Eretz Yisrael*, Petrogrado, 1896) de J. Derenbourg; *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christlichen Jahrhunderts* (Breslau, 1889) de M. Joel; *Marcus-Studien* (Berlín, 1899) y muchos artículos en hebreo, alemán e italiano, de H. P. Chajes; y también las obras de Israel Levi, Bacher, Krauss, Perles y otros.

Pero son pocos los libros completos de autores judíos dedicados exclusivamente al cristianismo y a su Fundador, en cualquier idioma; a estos pocos, los eruditos cristianos no les prestan la atención debida.

La más importante de tales obras es el famoso trabajo de un autor, judío por parte de padre y católico romano por parte de madre, que permaneció fiel al pueblo judío durante toda su vida: José Salvador. El libro es *Jésus Christ et sa doctrine: histoire de la naissance de l'église, de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle*, 2 vols., París, 1838.<sup>29</sup> Aunque Schweitzer, en su *Von Reimarus zu Wrede*, con frecuencia dedica una gran parte del texto a obras de valor dudoso, a ésta, que es tan importante, sólo se refiere con una nota más que breve,<sup>30</sup> que por otra parte no constituye más que un error prolongado: en lugar de *Salvador*, llama al autor *Salvator*; hace de él “uno de los más inteligentes sucesores de Venturini”, al que Salvador se asemeja muy poco, y dice que “Salvador esperó que el sistema místico y espiritual mosaico superara al cristianismo”, idea esta que

<sup>28</sup> Una tarea importante que todavía resta hacer consiste en examinar en un libro todo lo que se ha escrito sobre Jesús en la literatura judía, desde el fin del período del Talmud hasta Jacob Emden. En la actualidad contamos sólo con el importante artículo de J. Broydé: “Polemics and Polemical Literature” (*Jewish Encyclopedia*, X, 102-109).

<sup>29</sup> Sobre el hombre y sus escritos, véase el libro escrito por un familiar, Gabriel Salvador: *Joseph Salvador, sa vie, ses oeuvres et ses critiques*, París, 1881. James Darmesteter, en *Les Prophètes d'Israël*, París, 1895, págs. 279-387, presenta un hermoso bosquejo del carácter de Salvador, el hombre y el estudioso.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, pág. 161, n. 1.

nunca pasó por la cabeza de nuestro autor, que consideraba la Ley Mosaica como antítesis del misticismo.

Se diría que Schweitzer nunca vio o leyó el libro, quizá porque está escrito en francés (y él se ocupa en detalle de libros en alemán, y a los otros se refiere sólo brevemente) o porque su autor es judío, y un libro sobre Jesús escrito por un judío le resultó sospechoso de antemano. Solamente así podemos explicarnos que no mencione *Sinai et Golgotha*, de Graetz, ni el capítulo sobre Jesús del tercer volumen de la *History of the Jews* del mismo autor, mientras que dedica un espacio mucho mayor del necesario al extraño libro de De Jonge, un judío converso (véase Schweitzer, *op. cit.*, págs. 319-320; hay traducción inglesa: *The Quest of the Historical Jesus*, págs. 321-322).

Si Schweitzer hubiera leído con cuidado a Salvador, habría encontrado en él (especialmente en el último capítulo del primer volumen) un fuerte apoyo a su propia conclusión principal: la de que la doctrina de Jesús fue la de un *Lebensverneiner*.

Con frecuencia Salvador<sup>31</sup> subraya la idea enunciada posteriormente por Abraham Geiger (véase más adelante, pág. 109 y sigs.) de que Jesús no formuló ni un solo precepto ético que no se encuentre en los profetas o en los sabios judíos de la época. Anticipándose a Kalthoff, halla en Ben Sira<sup>32</sup> todo el "Sermón del Monte". Pero al mismo tiempo advierte una gran diferencia entre el tono general del judaísmo farisaico de la época y la doctrina de Jesús. En primer lugar, demuestra que el judaísmo farisaico se esforzaba por asegurar al hombre la felicidad mundana en la medida de lo posible, sin descuidar su vida espiritual, de modo que se ocupaba de todo lo cotidiano y de su reforma: era una ley de vida proyectada para un pueblo de la tierra, e intentaba cambiar el devenir terrenal mediante el "temor de Dios" e inculcando las buenas cualidades necesarias para la existencia reformada de la sociedad. Eso era todo.

En cambio, Jesús, que descuidó en absoluto lo social y para quien la vida ética y religiosa del individuo era el primer propósito y objeto de su enseñanza, despreció el comercio civilizado de este mundo. En su tender a la vida futura, adoptó una actitud negativa con respecto al mundo presente, como todos los sacerdotes de los pueblos orientales (Egipto, India, etc.), quienes, cuidando sólo de la vida del alma después de la muerte, desatienden el orden social existente y se abandonan al ascetismo, desesperando de la realidad actual.

En segundo lugar, Salvador demuestra que el judaísmo farisaico se sintió compelido, por interpretaciones derivadas de la Ley, a establecer reglas para todos los actos humanos y a prestar una atención especial a las ceremoniales, prescriptas para asegurar la subsistencia nacional. Este "reglamento" abarcaba la totalidad de la vida, moral y social, en cuestiones de fe y de práctica religiosa, y servía como refuerzo contra el peligro de la asimilación y de la "obliteración" de los peculiares rasgos nacionales judíos, que debían preser-

<sup>31</sup> Véase especialmente *op. cit.*, I, 355-6.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, I, 357, 401 y sigs.

vase con el fin de que subsistiera la Ley misma hasta que llegara la redención para todo el mundo.

Jesús, por otra parte, al preocuparse sólo de la vida religiosa y moral del individuo, no dedicó ningún pensamiento a la posible importancia de las leyes sociales y ceremoniales de la *Torá*, en tanto vallas defensivas del nacionalismo judío. En esto radica la diferencia entre su doctrina y el judaísmo tradicional de su época. Precisamente a causa de esta diferencia la mayoría decisiva de los judíos rechazó aquella doctrina.<sup>33</sup>

Todo el libro de Salvador está penetrado por la idea de que el cristianismo surgió como un compromiso entre el judaísmo y el paganismo. En la época de Jesús, el paganismo estaba *in extremis*, pues su existencia moral se había corrompido hasta el centro. En consecuencia, los pueblos paganos necesitaban nuevas normas de vida, pero de un tipo adaptable a sus antiguos principios, puesto que el paganismo que se había originado con esos pueblos estaba profundamente enraizado en ellos. En cambio, el judaísmo conservaba su vida moral intacta, de modo que no necesitaba ninguna modificación, transformación o compromiso. Los judíos rechazaron el cristianismo, y los paganos, al aceptarlo, se convirtieron en semipaganos.

Como el lector verá, estas ideas son profundas e importantes, y aún ahora de ningún modo anticuadas. Tendremos motivos para volver a ellas una y otra vez en el curso de estas páginas.

Pero, como Salvador, según él mismo lo reconoce<sup>34</sup>, era inhábil para utilizar la obra de Strauss que se había publicado poco tiempo antes, y además se interesaba poco en el Antiguo Testamento y en la crítica evangélica (debido a lo cual Renan lo censura con justicia), sus opiniones carecen frecuentemente de valor científico. Sin embargo, de modo instintivo llega a algunas de las conclusiones de Strauss. Así, por ejemplo, advirtió que mucho de lo que se había escrito sobre Jesús respondía al impulso de hacer cumplir las predicciones de las Santas Escrituras, y explicó que mucho de lo afirmado sobre el nacimiento, muerte y resurrección de aquél no derivaba del Antiguo Testamento, sino de la mitología griega y oriental de la época.<sup>35</sup> En esto, y también en su explicación de la génesis del cristianismo a partir de las corporaciones religiosas paganas (θίᾱσοι) Salvador se anticipó a los celebrados trabajos de Pfleiderer, de los que Kalthoff extrajo la mayor parte de sus ideas.

Desde cualquier punto de vista, el libro de Salvador aventaja a casi todas las obras sobre la vida de Jesús aparecidas antes de la de Strauss, con la excepción de la de Reimarus. Según bien lo dice Darmesteter, Salvador escribió "no la historia humana de Dios", sino "la historia divina del hombre".<sup>36</sup> Las opiniones de Salvador sobre el juicio de Jesús fueron muy originales y provocaron gran clamor en su época, llevándolo incluso ante un estrado criminal.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, págs. 356-414.

<sup>34</sup> *Op. cit.* Prefacio, XV-XX.

<sup>35</sup> Darmesteter, *op. cit.*, págs. 331-340.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, 332.

Además de los escritos de Salvador, no conozco más que tres libros completos sobre Jesús escritos por judíos: uno en francés y dos en inglés.<sup>37</sup> Solamente uno de ellos —el de Graetz— tiene pretensiones serias de erudición. Este fue originalmente elaborado en alemán, pero nunca apareció en ese idioma, pues fue casi totalmente incorporado a la *History of the Jews*, del mismo autor (III<sup>5</sup>, Leipzig, 1905, págs. 271-313). La traducción y supervisión de la edición en francés fue realizada por Moisés Hess, autor de *Rome and Jerusalem*. El título en francés es *Sinai et Golgotha, ou les origines du judaïsme et du christianisme, suivi d'un examen critique des Evangiles anciens et modernes. Traduit et mis en ordre par Maurice Hess*, París, 1867. Este libro, tanto como la parte correspondiente de la *History* es, por su forma y estilo, la obra de un artista; en muchos aspectos todavía conserva su valor.

La mayor parte del trabajo (hasta la pág. 270) está dedicada a un detallado y muy claro informe sobre la historia de los judíos hasta la época de Jesús; se presta particular atención al período que se extiende entre la época macabea y el gobierno de los procuradores romanos. El resto (de la pág. 270 hasta la 362) trata de la vida de Jesús y su doctrina, tocando brevemente la historia subsecuente del cristianismo. Como apéndice, se nos ofrece un breve informe crítico sobre los cuatro Evangelios “antiguos”, y una crítica más detallada de los dos “Evangelios modernos” (según Graetz graciosamente los llama): el “Evangelio según Renan” y el “Evangelio según Strauss” (se refiere a la *Popular History of Jesus* del último, publicada en 1864). Según Graetz, ni la “vida de Jesús” de Renan ni la de Strauss son trabajos científicos, sino “nuevos Evangelios”.

Graetz considera que Mateo, y no Marcos, es el más antiguo de los Evangelios, y sostiene que incluso Mateo no fue escrito hasta la época de Bar Kojba (c. 136 e. c.); piensa que esto surge con evidencia de Mateo 24 y Marcos 13, donde la “abominación desoladora” a que se refiere el texto es la imagen de Júpiter que Adriano erigió en el lugar del Templo después que Jerusalén fue destruida y reconstruida con el nombre de Aelia Capitolina. Marcos fue escrito poco después de Mateo; Lucas (y los Hechos de los Apóstoles) datan de no antes del 150, y Juan (que según Graetz carece de todo valor histórico), entre el 170 y el 180. El *Evangelio de los nazarenos* había sido escrito en arameo ya entre el 100 y el 130, puesto que lo menciona el Talmud,<sup>38</sup> pero no es el Evangelio de Mateo.<sup>39</sup>

A la luz de este origen tardío de todos los Evangelios, Graetz “reconoce francamente que incluso lo que parece más seguro en el estudio de la vida

<sup>37</sup> Infortunadamente, a pesar de mis esfuerzos, no he podido conseguir las obras de Hippolite Rodriguez y Michael Kolischer. Puede que también haya pasado por alto otros libros semejantes. El *Jesus the Jew* de Harris Weinstock (3<sup>a</sup> ed., Nueva York, 1907), no es más que un ensayo publicitario sobre el valor de Jesús para los judíos de la actualidad. Ha aparecido una obra escrita por E. Pappeport, *Das Buch Jeschua*, Viena, 1920, cuyo propósito es describir a Jesús como judío. Pero carece de valor científico.

<sup>38</sup> Véanse las págs. 34 y 37.

<sup>39</sup> *Sinai et Golgotha*, págs. 380-1.

de Jesús, tiene sólo el valor de una hipótesis. El único hecho histórico que poseemos es el de que el cristianismo surgió del esenismo” (pág. 376). Sobre este punto —el origen esenio del cristianismo— Graetz tiene mucho que decir, tanto en el curso del libro como en el “Apéndice” (págs. 407-415), y está tan obsesionado por la idea que llama al cristianismo “esenismo combinado con elementos extranjeros”.

Aparte de ciertos pasajes bien conocidos de los Evangelios a los que Graetz mismo atribuye poca importancia, sus pruebas principales consisten en el hecho de que Juan el Bautista, que preparó el camino para la manifestación de Jesús, era un esenio por su modo de vida; de que Jacobo el hermano del Señor, que condujo la Iglesia primitiva después de la crucifixión, tenía hábitos de esenio, y que incluso la Iglesia en su totalidad, mientras estuvo formada por quienes habían conocido a Jesús personalmente, se condujo en todos los aspectos como una comunidad esenia.

Pero, además, resultaba evidente para Graetz que Jesús “se limitó a asumir los rasgos principales de los esenios, particularmente el amor a la pobreza, la comunidad de bienes, el disgusto por los juramentos, el poder de curar a los poseídos por demonios, lunáticos y enfermos análogos; es cierto que, según todas las apariencias, no observó los puntos menos fundamentales (‘puntos accesorios’) del esenismo como, por ejemplo, el evitar escrupulosamente todo lo sucio, el uso de ‘mandil’ y otros similares. Tampoco parece haber atribuido importancia a las lustraciones, puesto que nunca se dice que él mismo cumpliera la regla o que urgiera a terceros para que lo hicieran” (pág. 305).

Hay también otra cuestión evidente para Graetz: Jesús nunca propuso abolir las leyes ceremoniales, y todo lo que los Evangelios dicen al respecto es sólo una adición posterior realizada por los seguidores de Pablo; de otro modo, Jacobo el hermano del Señor, y Pedro, el más íntimo discípulo, y todos sus partidarios, habrían dejado de observar aquellas leyes. Pablo, que fue el que las abolió, habría justificado su acto con palabras de Jesús, pero no lo hizo, según vemos en la Epístola a los Gálatas, que Graetz considera el más antiguo documento cristiano y la única epístola paulina auténtica.<sup>40</sup> El “Sermón de la Montaña” (que falta en Marcos y Juan, y del que aparecen sólo sentencias aisladas en Lucas) según Graetz nunca fue realmente pronunciado. A la pregunta de si “el Fundador del cristianismo introdujo alguna concepción de Dios o alguna ley moral diferente o superior a las del judaísmo”, Graetz responde con la negación más definitiva.<sup>41</sup>

Quizás alguien objete: ¿Es posible que una religión universalmente aceptada haya surgido de la nada? O bien: El intenso entusiasmo que los discípulos de Jesús sentían por su maestro, que comunicaron a sus discípulos, y que finalmente dominó al mundo entero, ¿no constituye una prueba irrefutable de que Jesús era un ser excepcional? Graetz responde señalando que Shabetai Zevi logró durante su vida muchos más seguidores que los que tuvo

<sup>40</sup> *Sinai et Golgotha*, págs. 314-318; 400-402; 416-417.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, 392-407.

Jesús, incluso muchos cristianos y musulmanes, y que, aún en la época en que ese autor escribió, había algunos en Polonia y Turquía.<sup>42</sup>

El sordo, el ciego y el enfermo a los que Jesús sanó, y sus resucitados, eran en realidad los publicanos y rameras, los impíos y pecadores, a quienes predicó la palabra viviente de Dios y mostró un nuevo camino de vida que curaría sus defectos espirituales y reviviría sus almas muertas mediante un código moral más elevado. Pero Graetz no niega que Jesús se comprometió en curaciones literales: curó a individuos que padecían enfermedades nerviosas, a mujeres histéricas, y a aquellos que, por esos días, se consideraban poseídos por un espíritu maligno: realizó esto mediante su influencia espiritual.<sup>43</sup> La prueba está en el hecho de que sus discípulos también practicaron la expulsión de espíritus malignos, y pronunciaron encantamientos sobre una mordedura de serpiente.<sup>44</sup>

La curación espiritual es lo único que hay en Jesús de nuevo; en todos los otros aspectos, fue “un maestro honrado en su círculo como Hillel lo era en el suyo; sus ‘sentencias’ o *Logia* quedaron impresas en la memoria de sus discípulos, que trataron de transmitir lo que les había enseñado a la generación siguiente”.<sup>45</sup> Por sus creencias religiosas, Jesús estaba más cerca de Hillel que de Shamai (por ejemplo, en el hecho de permitir la curación en *Shabat*). De Hillel heredó la gran sentencia: “No hagas a tu prójimo lo que no quieres que te hagan a ti; ésta es toda la Ley.” Pero Hillel nunca expulsó espíritus malos, ni se registra ningún milagro relacionado con él.

Tales son las opiniones de Graetz que aparecen en la versión francesa. En la *History of the Jews* (III, cap. II) propone los mismos conceptos en forma breve, de modo que no es necesario que consideremos aquí este último texto. No obstante, es digno de notarse el preciso sentido de la proporción y el “tacto” demostrado en él a propósito de la evaluación de Jesús: Graetz no multiplica las palabras innecesariamente, sino que ofrece a sus lectores *multum in parvo*. Tampoco olvida que quienquiera que desprecie a Jesús, desprecia al judaísmo, puesto que éste fue la fuente de la doctrina de aquél.

Además, Graetz no ve en las sentencias de Jesús ni en todo su ministerio ninguna protesta contra la religión judía de su época; tampoco percibe en conjunto ninguna intención o deseo fuertes de alterar alguno de sus principios fundamentales. Así, según este capítulo de la *History*, en lo que respecta a las leyes ceremoniales, el cristianismo no surge de la nada: es la consecuencia de la opresión política de los romanos, que el autor describe

<sup>42</sup> *Op. cit.*, págs. 376-7. Nunca, sin embargo, se le ocurrió a Graetz sostener que Shabetai Zevi fue un gran hombre; a causa de cierta falla de carácter —el amor al poder y los placeres— no supo ofrecer una nueva doctrina, adecuada a sus contemporáneos; por lo demás, éste no era el propósito principal de Shabetai Zevi, sino sólo ganar un reino terrenal, cosa tan imposible entonces como durante la ocupación romana de Judea.

<sup>43</sup> Cf. 310-1 y 318-9.

<sup>44</sup> Véase la pág. 39.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, pág. 383.

hábilmente, y resultado de las esperanzas mesiánicas que se desarrollaron con intensidad en esa época, debido precisamente a la opresión.

El segundo libro de autor judío exclusivamente dedicado a Jesús es *As Others Saw Him: A Retrospect*: A. D. 54, Londres, 1895.<sup>46</sup> Tiene la forma de una narración escrita para un médico griego de Corinto por un escriba judío de Alejandría, Meshullam ben Zadok, que habría vivido en Jerusalén durante el ministerio de Jesús y habría visto personalmente lo que se le hizo, aunque sin saber nada del período galileo. Después de relatar el incidente de la expulsión del Templo de los cambistas de monedas, y de resumir los rumores sobre el origen y los primeros años de la vida del Nazareno, el autor reproduce un discurso pronunciado por Jesús en una sinagoga de Jerusalén, basado casi por completo en las sentencias no canónicas conocidas como *ágrafas*,<sup>47</sup> y en el cual ofrece su doctrina como extraída del libro hebreo titulado *Los dos caminos*, que contiene las enseñanzas éticas de Hillel (págs. 51-56). Narra a continuación la historia de la mujer sorprendida en adulterio,<sup>48</sup> y la del gobernante joven y rico; cita la doctrina de Jesús sobre el mayor mandamiento que, según la opinión del autor, es el de Hillel.

Viene luego un segundo discurso igualmente basado en sentencias no canónicas, que el autor emplea para hacer patente la diferencia entre Jesús y los profetas: éstos le daban a su mensaje la forma de “así lo dijo el Señor”, mientras que Jesús hablaba en su propio nombre (págs. 85-89, y también pág. 202).<sup>49</sup> En la celebración de un “Bar Mitsvá” (ocasión en que el joven judío cumple trece años y un día, y asume la responsabilidad de observar la Ley) Jesús hace las ásperas observaciones sobre los “fariseos hipócritas” que encontramos en Mateo 23.

Pero su anfitrión aduce que la hipocresía y la insinceridad no son las características más destacadas de los fariseos, que el fariseo Hillel estaba verdaderamente muy lejos de preferir la observancia exterior de las leyes ceremoniales a la pureza de corazón y al amor a la humanidad, y que entre los mismos fariseos se expresaba un gran disgusto por los que eran hipócritas (por ejemplo, el tipo cuyo axioma era “haré lo que es mi obligación”, y el de los fariseos “por miedo”). Dice asimismo que incluso entre los ebionitas, a los que Jesús era tan afín, había muchos que “no practicaban lo que predicaban”. A todo esto replica Jesús que sus severas críticas no apuntaban a los verdaderos fariseos, sino a los insinceros (págs. 95-105).

Muchos se sintieron inducidos a seguirlo porque vieron en él un salvador que los liberaría de los romanos, cuyo pesado yugo soportaban, como un insulto al Dios de Israel, “el grande, el poderoso y el terrible”. Pero cuando Jesús les ordenó “dar al César lo que era del César”, perdió su popularidad

<sup>46</sup> El libro fue publicado anónimamente, pero en la bibliografía del artículo *Jesus of Nazareth* en *J. E.*, VII, 160-166, aparece como autor Joseph Jacob. Las opiniones del libro que consideramos constituyen la base del artículo, de modo que no es preciso que examinemos especialmente este último.

<sup>47</sup> Véanse las págs. 62-63.

<sup>48</sup> Véase la pág. 66.

<sup>49</sup> Véase *Ahad ha-Am, Obras Completas*, IV, 42-44.

por completo (págs. 157-160). De este modo debemos explicarnos las demandas de la multitud a Pilato, en el sentido de que liberara, no a Jesús “bar Amma” (es decir, hijo de la madre, expresión que sugería el escándalo popular sobre su origen) sino a Jesús “bar Abba” (hijo del padre), que se había rebelado contra Roma, y en consecuencia era popular (págs. 192-195).

Jesús fue un judío en todas sus sentencias y métodos, y observó todas las leyes ceremoniales. Como verdadero judío vio en Dios a su Padre celestial; tuvo compasión de los pobres, ayudó al caído, y valoró más al arrepentido que al escrupulosamente piadoso. Tuvo incluso los defectos nacionales judíos: nunca observó la belleza de la naturaleza; nunca sonrió. Enseñó atormentando, amenazando y reprobando.

En todos estos aspectos, Jesús fue el más judío de los judíos. Pero de dos modos difiere de su pueblo y especialmente de los profetas: en primer lugar, no habla como mensajero de Dios, sino como alguien que tiene el poder de ordenar y enseñar sus propias opiniones (véase lo dicho) y, en segundo término, le faltaron sentimientos patrióticos. Le eran extraños los anhelos vehementes de liberarse de la dominación romana que tenía su pueblo. “¿Se sentía él mismo como si de algún modo no perteneciera a nuestro pueblo? No lo sé, pero de cualquier forma, no logró conocerlo.” “En todas sus enseñanzas nos trataba como hombres, no como judíos.” Y esta fue la razón de su rechazo y muerte: el espíritu del pueblo abominó al “Hijo del Hombre” que no se dolía del infortunio nacional (págs. 200-202, 210).

El tercer libro es el del rabino H. G. Enelow: *A Jewish View of Jesus*, Nueva York, 1920. Encontramos en él al Jesús “liberal”. Jesús no ofreció nada que no estuviera ya en el judaísmo, pero presentó el material antiguo de un modo más llamativo que los sabios de Israel, y en todas sus sentencias dejó la marca de una personalidad única que lo llevaba a corporizar su doctrina en una práctica real.

En consecuencia, aunque los judíos no pueden ver en él nada divino (lo que contradeciría la idea total del judaísmo), ni tampoco aceptarlo como el Mesías (puesto que las expectativas judías no fueron satisfechas por él ni por su venida al mundo), les es posible considerarlo, no obstante, como un gran y excepcional rabino y maestro, que le dio un nuevo aspecto a las ideas hebreas, y de ese modo influyó sobre la humanidad más que cualquier otro gran judío. Esta presentación de Jesús es prácticamente un “unitarismo”.

Existen tres libros similares sobre el cristianismo (y no sólo sobre Jesús): uno en alemán y dos en inglés. El libro en alemán es *Das Judentum und das Wesen des Christentums* (hay traducción al hebreo: *Ha-Iahadut u-Mahut ha-Natsrut*, ed. Ha-Zeman, Vilna, 1911), del rabino J. Eschelbacher. Se trata de una obra polémica, que defiende al judaísmo replicando al libro de Bousset.

El segundo de estos libros es *The Synoptic Gospels*, 2 vols., Londres, 1909, por C. G. Montefiore. Encontramos en él un comentario judío de los Evangelios que intenta demostrar, por una parte, que mucho de lo que está en los Evangelios aparece también en la literatura talmúdica y, por otro lado, que los Evangelios son en general superiores al Talmud y constituyen

obras hebreas aceptables para los judíos.<sup>50</sup> Esta obra incitó a Ahad ha-Am a escribir el celebrado artículo “Al shté ha-s’ippim” (*Obras Completas*, IV, págs. 38-58; *Ha-Shiloach*, XXIII, págs. 97-111) en el que este distinguido autor señaló los rasgos distintivos del judaísmo: a) el judaísmo no está ligado con ninguna personalidad tangible; b) el propósito ético y religioso del judaísmo está dirigido hacia la sociedad en general, y c) la base moral del judaísmo es la absoluta justicia y no la transacción y el ascetismo.

Otra réplica al libro de Montefiore es el de G. Friedländer, *The Jewish Sources of the Sermon on the Mount*, Londres, 1911. El autor demuestra con mucha ciencia que no sólo el Sermón del Monte, sino la totalidad del sistema cristiano (excluido su ascetismo) está tomado del Antiguo Testamento, del *Libro de Ben Sira*, de los *Testamentos de los doce patriarcas*, de Filón de Alejandría y de los primeros fragmentos del Talmud y del *Midrash*.

Señala, además, que Jesús mismo no fue coherente: enseñó que los hombres deben amar a sus enemigos, y habló con odio de los fariseos; dijo: “No juzguéis y no seréis juzgados”, y juzgó agriamente a quienes se le oponían. Podrían aducirse muchos otros ejemplos. El autor arguye, además, que la sociedad y el Estado entrarían en colapso si los hombres vivieran de acuerdo con la doctrina de Jesús, pero que el judaísmo como tal forma parte de la civilización, de los pueblos, sociedades y Estados, los que a través de él podrían vivir y perdurar.

Después de *Die Christusmythe* (Berlín, 1909) de Drews que, como Kalthoff en su *Entstehung des Christentums* (1903), niega la existencia de Jesús, apareció *Ist Jesus eine historische Persönlichkeit?* (Leipzig, 1910) de G. Klein. Según este libro, toda la antigua literatura judía prueba que Jesús fue un individuo real, aunque su retrato haya sido más o menos oscurecido por los evangelistas.

Todavía nos resta dar noticia de libros de autores judíos que, aunque no están exclusivamente dedicados a Jesús y su doctrina, prestan una especial atención a la materia.

Abraham Geiger, en tres de sus conferencias sobre la historia de Israel (publicadas con el título de *Das Judentum und seine Geschichte*; I. *Abteilung: bis zur Zerstörung des zweiten Tempels*, 1865; conferencias 9 a 11, págs. 108-148) trató el tema de Jesús y sus discípulos y, como Graetz, añade un extenso apéndice en el que critica las obras de Strauss y Renan (págs. 162-187). Concuere da con Graetz en que en la enseñanza de Jesús “no hay nada nuevo, o lo que hay de nuevo nos es presentado en una forma algo enervada, precisamente porque se originó en un período enervado” (pág. 119).

Pero, a diferencia de Graetz, Geiger no piensa en un Jesús esenio o próximo a esa secta; lo ve como “un judío, un fariseo judío de tipo galileo, alguien que se adelantaba a las esperanzas del tiempo y que creía que él mismo habría de satisfacerlas. No propuso nada nuevo,<sup>51</sup> ni trascendió las

<sup>50</sup> Véase también su *Some Elements of the Religious Teaching of Jesus*, Londres, 1910.

<sup>51</sup> Esto, y la observación de Geiger (erróneamente atribuida a uno de los colaboradores de este último en el *Jüdische Zeitschrift*) en el sentido que “al fin

limitaciones nacionales” (pág. 117). Aunque, si hemos de creer en nuestras fuentes, se vio obligado a dar poca importancia a esta o aquella observancia ceremonial que le representaba un obstáculo, nunca puso en duda su idea primigenia de que los mandamientos provenían de Dios, y de que “nunca pasarían ni una jota ni un tilde” de la Ley (págs. 117-118).

Pero, “a diferencia de los fariseos, alabó la pobreza y el desprecio de este mundo, un desprecio de todo lo que significaba vida material, y le disgustaba compartir la alegría mundana” (pág. 119). Pero esto, en sí mismo, no se opone a la enseñanza de los fariseos, ni constituye una tendencia al esenismo. Era sólo la consecuencia de las malas condiciones en que vivían los judíos bajo el gobierno de los procuradores. El enigma de cómo creó una nueva fe alguien que no proponía ideas nuevas de ningún tipo, es explicado por Geiger sobre la base del hecho de que Jesús les dijo a sus discípulos que era el Mesías, y que con él había comenzado la era del “mundo por venir” o “nuevo mundo”.

Encontró hombres que le creyeron. Después de su muerte, esta creencia persistió, y sus discípulos fueron vistos, cada día más, como los iniciadores del nuevo mundo. Ellos estaban convencidos de que Jesús había resucitado y pronto aparecería por segunda vez. Quizás Jesús creyó antes de morir que ese nuevo mundo maravilloso ya había comenzado, pero después de su muerte esta creencia adquirió la forma que acabamos de describir. Esta es la única cosa cierta que sabemos de él, una cosa que basta para explicar no sólo su aparición, sino también las consecuencias de la misma.

El hecho histórico no puede ser negado, ni su importancia reducida, pero nada es posible añadirle, puesto que constituye lo único cierto que sabemos (págs. 180-181). Geiger, a diferencia de Graetz, piensa que el Evangelio de Marcos es el más próximo a la verdad, aunque todos los Evangelios están ampliamente penetrados de tendencias posteriores en el tiempo (pág. 118). La crítica que hace Geiger de las “vidas de Jesús” de Renan y Strauss es muy perspicaz y convincente; también más profunda que la de Graetz.

Casi diametralmente opuestas a las opiniones de Geiger y Graetz son las que propone M. Friedländer en el largo capítulo dedicado al tema en *Die Religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu* (Berlín, 1905), págs. 314-341. Tanto en éste como en sus otros libros (*Zur Entstehungsgechichte des Christentums*, Viena, 1894; *Das Judentum in der vorchristlichen griechischen Welt*, 1897; *Der vorchristliche jüdische Gnostizismus*, 1898; *Der Antichrist*, 1902) Friedländer sostiene que la doctrina

de cuentas, Jesús no hizo absolutamente nada” (*Jüd. Zeit.*, X, 1872, pág. 156) provoca la indignación de Franz Delitzsch por algo que consideramos groseramente despectivo para con un ser al que han reverenciado centenares de millones de seres humanos de todas las épocas, “y cuyo advenimiento constituye la línea divisoria de las dos grandes partes de la historia universal” (*op. cit.*, págs. 308-309). Geiger (págs. 309-311) replica que los cristianos menospreciaron aun más la santidad del judaísmo. Esta es una respuesta satisfactoria desde el punto de vista social y religioso, pero no desde el ángulo erudito e histórico, cuyo problema es: ¿Cómo puede surgir de la nada una creencia aceptada por centenares de millones de seres humanos?

de los fariseos era estrecha, superficial y atrofiada, en comparación con la del judaísmo alejandrino —universal y libre de las trabas de las leyes ceremoniales—.

También en la misma Palestina había oposición a los fariseos, sostenida por hombres tales como los autores de apocalipsis (por ejemplo, el *Libro de Henoch*), que continuaban la tradición de la “literatura de la sabiduría” (*Job*, *Eclesiastés*, *Sabiduría de Salomón*, etcétera), y cuyas creencias sobre el Mesías y su adversario Azazel, Belial-Samael (la nueva cultura) estaban influidas por la literatura helenista y especialmente por los *Oráculos sibilinos* (véanse págs. 289-314). Estos autores de apocalipsis desempeñaban el papel de profetas populares (*Volkspropheten*), profetas de los *amé ha-arets*, la clase iletrada, odiada y descuidada por los fariseos (págs. 22-77 y 78-113). Juan el Bautista y Jesús fueron profetas populares de ese tipo (págs. 98-113).

Friedländer encuentra dos etapas en el desarrollo de las opiniones de Jesús sobre las leyes ceremoniales y de su conciencia personal. Primeramente apoyó las leyes ceremoniales sólo cuando fueran observadas con una intención adecuada; no se oponía más que los fariseos insinceros, los “fariseos de las esquinas”, los más desacreditados, a los que el Talmud mismo censura y denomina “plaga de los fariseos”. Sólo en una época posterior los evangelistas generalizaron las críticas de Jesús, repitiéndolas como si se refirieran a los fariseos en su totalidad (págs. 227 a 230 y 316 a 320).

Pero en la segunda etapa del ministerio de Jesús, éste tendió a descartar las leyes ceremoniales, pues había comenzado a sufrir la influencia del judaísmo helenista, a través de los apocalipsis palestinos. Y como percibió cada vez con mayor claridad el daño causado por la observancia literal farisaica, creció en él, de un modo totalmente involuntario y sin ninguna quiebra en la unidad de su propia personalidad, una tendencia a reemplazar el sistema de las leyes ceremoniales por otro de carácter más ético. Este sistema era la antítesis del farisaico y resultaba afín al de los autores de los apocalipsis palestinos, a los profetas populares y a los sistemas de Filón y de los esenios —los mismos esenios que, según Friedländer, habían sufrido la influencia de la filosofía judeo-helenista, y que a su vez, ejercieron cierta influencia sobre Juan el Bautista, Jesús y los nazarenos— (págs. 114-168; 321-322 y 332).

Un desarrollo similar —que también dejó su personalidad intacta— puede reconocerse en la conciencia personal de Jesús: en un principio no se pensó más que un continuador de la obra de Juan el Bautista, y sólo posteriormente sintió que era el Mesías, reformador religioso y Salvador del Mundo (págs. 322-323). Incapaz de predicar a los gentiles, se limitó a enseñar a los judíos. Pero su terrible muerte dio lugar a que Pablo difundiera sus enseñanzas entre los gentiles, y a que se lo aceptara como Salvador del Mundo (págs. 326-327).

En todo caso, Jesús perfeccionó la doctrina universalista de los profetas, librando sus expectativas de todo lo que sabía a “limitaciones nacionales y esperanzas políticas”, espiritualizándola totalmente (pág. 335). El amor a Dios, según él lo predicaba, era personal (en el sentido de que consistía

en una firme lealtad al Dios vivo) e impersonal (en cuanto no estaba vinculado con inclinaciones individuales [págs. 334-336]). No insistió en el ascetismo; se limitó a permitirlo a aquellos que podían optar por él en su propio espíritu (págs. 336-338). La importancia fundamental de esta enseñanza radica en que atendía principalmente a la piedad individual combinándola con una fe universal en una Deidad universal (págs. 338-339).

En su utilización de los Evangelios, Friedländer, como regla, no hace ninguna distinción entre los tres Sinópticos; si tiene alguna preferencia, es en favor de Mateo, o incluso de Lucas, en detrimento de Marcos: los dos primeros son de un espíritu más afín al helenismo, que Friedländer apoya. Por esta razón llega incluso a emplear el Cuarto Evangelio. En términos generales, no pone ningún énfasis pedante en la crítica de las fuentes antiguas, particularmente las de los Evangelios; considera que “todas las ramas del judaísmo, hasta el período de los apóstoles, eran notables por su reverencia a la tradición, y por más que los sabios de Israel habrían deseado desembarazarse de ciertos libros, como regla no osaban hacerlo, ni tampoco ciertamente introducir en ellos cambios, adiciones u omisiones” (*Vorwort*, pág. XXIV).

Para concluir, pasaremos revista a otros cuatro libros, escritos por judíos conversos, libros que poseen un contenido y un lenguaje relativamente originales.

Alfred Edersheim, convertido al cristianismo en 1846, a los veintidós años, actuó durante cierto tiempo como misionero en Jassy, Rumania.<sup>52</sup> Además de otras obras sobre nuestro tema (*Sketches of Jewish Social Life in the Days of Christ; The Temple: its Ministry and its Services*, Londres, 1874), escribió *The Life and Times of Jesus the Messiah*, 2 vols., Londres, 1883. Este libro extenso, que consta de más de quince centenares de páginas, llegó a cinco ediciones durante la vida del autor; tengo ante mí la edición duodécima, impresa en Londres en 1906. Es conservador en grado sumo: todos los milagros (incluso la resurrección) son aceptados como hechos dignos de fe.<sup>53</sup>

Acepta asimismo como históricos todos los relatos registrados en los Evangelios, pero justifica de un modo no-científico alguno de los más extraños.<sup>54</sup> No aplica en ningún momento la crítica evangélica, no prefiere ningún Sinóptico a otro, y trata al Cuarto Evangelio como completamente histórico, sin hacer ninguna diferencia con los otros tres. Dice en la introducción que no tiene el propósito de escribir una “vida de Jesús”, puesto que el material evangélico no basta para una verdadera biografía, ni los evangelistas escribieron con criterio de biógrafos o ensayistas<sup>55</sup>; el libro es más bien un comentario de los cuatro Evangelios.<sup>56</sup> Pero detalla todos los acontecimientos de la vida de Jesús registrados en aquéllos, y lo hace del modo más ingenuo: llena

<sup>52</sup> Una narración de su vida puede leerse en la autobiografía póstuma, *Tohu va-Bohu*, Londres, 1890. Aparece resumida en *J. E.*, V, 39.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, I, 138-143; 150-159; 558-560; 627-634; II, 308-326; 623-629, etc.

<sup>54</sup> Por ejemplo, la de la adoración de los Reyes Magos, I, 202-206.

<sup>55</sup> Prefacio a la 1ª ed., pág. VII.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pág. XIV.

con Mateo las lagunas de Marcos, completa a Mateo con Lucas y a Lucas con el Cuarto Evangelio, y viceversa.

Es esta una curiosa “armonía evangélica”: un apañamiento de relatos y leyendas. Ocasionalmente encuentra un motivo “razonable” para que un evangelista omita lo que registra otro, pero por lo general se abstiene de buscar tales razones, pues sostiene que no podemos conocer la causa a que respondió la composición de cada texto, y esas causas pueden haber inducido a prescindir en uno de ellos de lo que realmente ocurrió y fue registrado en otro cuyo objetivo era diferente (II, 312). De modo que el tratamiento que da Edersheim a los acontecimientos de la vida de Jesús carece de valor científico, a pesar de su íntimo conocimiento de las obras de sus predecesores y de sus “razonables” objeciones a los argumentos de aquéllos.

Pero tiene un valor de otro tipo, pues encontramos en el libro (y también en *Sketches of Jewish Social Life*) cuadros confiables de la vida social (y, en cierta medida, de la vida económica) de los judíos de la época de Jesús.

En este aspecto, el íntimo conocimiento que Edersheim tiene de la literatura judía lo coloca en un buen plano. El lector que quiera conocer las condiciones de la familia, la sociedad, la aldea, la ciudad, el Estado, la educación de los niños, el trabajo, la agricultura, la vestimenta, etcétera, de la Palestina de aquel tiempo, puede hacerlo recurriendo a Edersheim; quizá los detalles sean insuficientes, pero la información es en gran medida mayor que la proporcionada por cualquier otra “vida de Jesús”. Por esta razón el libro recompensa la atención que se le preste.

No obstante, por otra parte, hay muchas cosas que disminuyen el valor de su descripción de la vida espiritual del judaísmo del período. La principal razón consiste en que Edersheim no logra olvidar su anterior vocación de misionero, y se siente incansablemente obligado a destacar la superioridad de la doctrina de Jesús con respecto a la de los fariseos (que él denomina “tradicionalismo”).

Con este propósito en vista, pinta la doctrina farisaica con los tonos más oscuros posibles. Ocasionalmente deja caer una palabra en alabanza del judaísmo, pero incluso en tales casos trata de introducir la observación de que la doctrina de Jesús lo superó en todos los aspectos.<sup>57</sup> Por ejemplo, sabe perfectamente que sin las leyes ceremoniales de la *Torá* escrita, el monoteísmo no habría sobrevivido, y que para que Israel no se sumergiera en el estado degradado del mundo antiguo resultaba esencial trazar distinciones entre el pueblo judío y los gentiles (I, 3), pero no generaliza esta comprensión a las leyes ceremoniales de la *Torá* oral.

Esta no es la única desventaja del libro, que contiene además tres crudos errores, en los que han caído prácticamente todos los eruditos cristianos, aunque su ignorancia es más perdonable que la de Edersheim.

En primer lugar, no considera el hecho de que los fragmentos *halájicos* del Talmud constituyen no sólo un código religioso sino también legal, y en

<sup>57</sup> Véase, por ejemplo, lo que dice sobre Hillel, I, 128-9.

un código de este tipo el legislador está obligado a tratar con cuidado los aspectos más menudos. Por lo tanto, las leyes tradicionales sobre la observancia del *Shabat* (que incluye en un apéndice especial —II, págs. 777-787— con el mayor detalle, a fin de mostrar qué insignificantes y estrechas eran las ideas religiosas de los Rabíes) no son tan terribles; se trataba de *leyes* religiosas, y está en la naturaleza de la Ley el entrar en detalles; aquí, como en todo lo que tiene que ver con la jurisprudencia, el formalismo y la “casuística” son inevitables.

En segundo término, tampoco considera el hecho de que el Talmud, en sus fragmentos agádicos, no es sólo un libro religioso sino también —y fundamentalmente— una obra romántica y poética, una colección folklórica en la que seguramente se encontrarán leyendas curiosas y extravagantes. Citar la extraña leyenda de *Babá Metzía* 80a (sobre la disputa entre Dios y las criaturas celestiales, resuelta por Rabba bar Najmani —I, 409-410—) y la fantasía agádica de que el Dios de Israel estudia la Escritura durante el día y la *Mishná* por la noche, y de que usa manto de orar y filacterias, para demostrar la presuntuosidad de los Rabíes, es una cosa fútil (II, 15-16; I, 144 n).

En los prefacios de las ediciones segunda y tercera, el autor se toma el trabajo de defenderse de la acusación de antisemitismo, e insiste en que ninguna de las citas que hace del Talmud o del *Midrash* puede proporcionar a los antisemitas material para atacar a los judíos, por tres razones: a) las tiradas del Talmud y del *Midrash* contra los extranjeros no se refieren a los cristianos, sino a los paganos que perseguían a los judíos, y a quienes éstos, naturalmente, odiaban;<sup>58</sup> b) es preciso tomar en cuenta la época, el lugar y las causas, y como no podemos culpar a un calvinista moderno de que Calvino haya hecho quemar a Miguel Servet, así los judíos modernos no son culpables de la amargura que sentían contra los extranjeros los judíos de hace muchos siglos, y c) los judíos modernos no están de acuerdo con las ideas anticuadas del Talmud, sino que su nivel ético es alto. En lo que respecta a la objeción de que cada observación disparatada del Talmud es equilibrada por otra sabia, Edersheim replica que su objetivo no era referir las ideas descarriadas de los Rabíes, sino su doctrina e ideales generales (pág. XIX).

Pero es precisamente su culpa no tener en cuenta “la época y el lugar”, ni la “doctrina e ideales generales” de los Rabíes, del judaísmo farisaico. Si lo hubiera hecho, muchas de las leyes, definiciones y leyendas disparatadas no le habrían causado una impresión tan “ntensa de ridículo, así como no encuentra motivo de ridículo en la narración evangélica de la expulsión de los espíritus inmundos y la entrada de los mismos en cerdos. Las “observaciones e ideas descarriadas” del Talmud son las cosas que él puede considerar disparatadas e incluso groseras, pero la “doctrina e ideales generales”

<sup>58</sup> Este argumento para la defensa de los antiguos judíos reaparece al final del capítulo séptimo (I, 89-92), donde describe la animosidad que las autoridades del Talmud abrigan hacia los gentiles.

registrados en este libro, crearon el medio espiritual en el que pudo surgir un hombre del calibre moral y de los sentimientos religiosos de Hillel.

Desde el punto de vista de la pura erudición, el tercer error es peor que los dos precedentes. Este error es común a todos los estudiosos cristianos que han escrito sobre el período, y también a casi todos los judíos: no se distinguen las fuentes realmente antiguas del judaísmo farisaico, de las relativamente tardías.

Hablar de las opiniones de los judíos contemporáneos de Jesús fundándose en las sentencias de los *amoraim* o en un *midrash* tardío como el *Pirké de R. Eleazar* (cosa que hace Edersheim al describir las ideas mesiánicas de los judíos, “Apéndice”, IX, II, 710-741 y también I, 160-171) equivale a tomar las creencias de Sófocles o Eurípides como prevaecientes en la epopeya homérica, o incluso las de los primeros escolásticos cristianos como propias de Jesús. Este grave defecto —al cual encontraremos motivos para referirnos constantemente— reduce el mérito de la obra de Edersheim, a pesar de su cuidado y de sus detallados conocimientos.

El libro de Daniel Chwolsohn titulado *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes*, San Petersburgo, 1892 (2ª ed. sin modificaciones, pero con mucho material adicional al final del libro, Leipzig, 1908) constituye el reverso del de Edersheim en lo que concierne a la estimación del judaísmo de la época de Jesús. Este libro está principalmente dedicado a un único problema de la historia de Jesús: cómo armonizar la afirmación de Juan —en el sentido de que Jesús fue crucificado en la víspera de Pascua que también era víspera de *Shabat*, y de que hizo su cena de Pascua el 13 de nisan—, con lo que dicen los Sinópticos —que Jesús fue crucificado el primer día de la Pascua, que era víspera de *Shabat*, y que hizo su cena de Pascua el 14 de nisan—.

Pero en el curso de su argumentación el autor toca muchas importantes cuestiones sobre la relación de Jesús con los fariseos y saduceos, y sobre el papel que unos y otros desempeñaron en la muerte de aquél.<sup>59</sup> También se refiere al valor de la literatura talmúdica para la comprensión de los Evangelios.<sup>60</sup> Para Chwolsohn, Jesús obró desde el principio al fin como un verdadero fariseo, y observó las leyes ceremoniales según la enseñanza farisaica. No eran los fariseos sino los saduceos y betosianos los que se habían envilecido (Anás y Caifás, como sabemos, pertenecían a la Casa de Betos).

“Jesús no dijo ni enseñó nada que un verdadero fariseo no habría suscripto, ni hizo nada en que éste habría encontrado falta” (nota 2, págs. 95-96). El judío estaba acostumbrado a expresiones como “Nuestro Padre, nuestro Rey” (אבינו מלכנו), “Nuestro Padre celestial” (אבינו שבשמים), y “Vosotros sois los hijos del Señor vuestro Dios” (בנים אתם לה' אלהיכם), expresión esta que

<sup>59</sup> Las excelentes notas de Chwolsohn sobre las tiradas del Talmud contra los iletrados *amé-harets* (págs. 73-74) son dignas de atención; constituyen una réplica satisfactoria a los ataques y a la argumentación de Friedländer en *Die religiösen Bewegungen*, págs. 78-113.

<sup>60</sup> *Ibid.* Apéndice, págs. 67-125.

aparece en la *Torá*, y en un fragmento, con “Hijos de Dios” (בנים למקום) empleada en el Talmud.

Si bien Jesús se queja de los fariseos insinceros (Mateo 23), también lo hace el Talmud (R. Josué ben Ananías, 130-150 e. c., en *Sota*, III, 4) cuando habla de “la plaga de los fariseos”, en la bien conocida *baraita* (*Sota* 22b y pasajes paralelos) al mencionar las siete clases de fariseos (Chwolsohn cree que estos textos son muy antiguos, puesto que los apodos populares empleados en ellos no eran conocidos por los *amoraím*: pág. 117), y en *Pesikta Rabbati* (22), que se refiere a los fariseos insinceros que se cubren con mantos de orar y filacterias sólo como impostura. Del mismo modo, Jesús habló sólo contra los más degradados e insinceros de entre ellos.

El copista de los Evangelios en muchos casos confundió la palabra γραμματῖς (escribas) con Φαρισαῖοι (fariseos), reemplazándola por esta última, o poniendo ambas, cuando en realidad la primera se refería a los “escribas” de los saduceos (pág. 113). También en el Talmud (*Makk.* 23b-24a) “el justo vivirá por su fe” es el fundamento de la Ley, y las sentencias “no hagas a tu prójimo lo que no quieres que te hagan a ti”, o “ama a tu prójimo como a ti mismo”, son toda la Ley, según la opinión de Hillel (*Shab.* 31a).

En su vida práctica, Jesús también se condujo como un fariseo: al partir el pan, en su cuidadosa observancia de la bendición del pan y el vino, e incluso en la cuestión del *Shabat*; hizo la cena de Pascua y dijo el “Gran Hallel”. Al permitir a sus discípulos que en día sábado recogieran espigas, se defendió aduciendo que David había comido de los panes de la proposición, y que durante el *Shabat* se consumaban sacrificios en el Templo; dijo que “El día de reposo fue hecho por causa del hombre, y no el hombre por causa del día de reposo” (Mateo 12: 1-5; Marcos 2: 23-27). Exactamente del mismo modo, mediante este argumento *a fortiori*, partiendo de los sacrificios del Templo y del hecho de que David hubiera comido de los panes de la proposición (en *Y'lam'denu*, Ialkut II, § 130), los fariseos demostraban que las necesidades de la vida están por encima de las restricciones del *Shabat* (בְּהַחֲזִיקוֹתֵינוּ נִפְשׁ דְּזוּחָה שַׁבָּת), y decían también que “El *Shabat* os fue dado a vosotros, y no vosotros al *Shabat*” (R. Simeón ben Menasia —uno de los *tanaím* más antiguos— en *Mejilta* sobre Exodo 31, 14, comienzo de 1, pág. 92).

En lo concerniente al divorcio, Jesús estaba más cerca de la escuela de Shamai que de la de Hillel (esta última lo hacía más fácil). Su prohibición de jurar, incluso cuando no se miente, concuerda con lo que dice el Talmud: “un recto sí y un recto no” (*Sifrá*, kedoshim, 8, 7 y pasajes paralelos). Sus discípulos atribuían poca importancia al lavado de manos, pero ésta no era una infracción seria, y parecería que los judíos de la época actuaban por lo general del mismo modo, pues primeramente la regla se aplicó sólo a la comida de las ofrendas del sacrificio. Lo que Jesús atribuye a los fariseos acerca de la “tradición de los ancianos” y las ofrendas (Marcos 7: 2; Mateo 15:5) se opone directamente a los mandatos del Talmud; sus observaciones pudieron ciertamente aplicarse a algún *taná* y a sus discípulos, cuyas ideas, por ser las de un solo individuo, no fueron conservadas en el texto talmúdico.

Las opiniones de Jesús sobre las comidas prohibidas no pueden tomarse literalmente, pues de lo contrario Pablo se habría apoyado en ellas cuando descartó las leyes ceremoniales (véase, sobre Graetz, la pág. 104).

De modo que las enseñanzas de Jesús concuerdan casi por completo con las de los fariseos, y efectivamente vemos que éstos le permitieron enseñar en sus sinagogas y lo invitaban a sus fiestas, y que él mismo elogió las palabras de uno de ellos.

¿Por qué, entonces, los fariseos lo condenaron a muerte? Un “seductor”, alguien que “lleva por mal camino”, un “falso profeta” no es merecedor de la pena de muerte, a menos que haya pervertido a alguien al extremo de conducirlo a adorar un ídolo, cosa imposible en Jesús (pág. 88, n. 1).

Su juicio, con toda la injusticia que implicó, no fue conducido según las reglas de los fariseos y, en realidad, éstos no tenían mayoría en el Sanhedrín. Las sentencias de los saduceos eran severas comparadas con las de los fariseos (*Antigüedades*, XIII, X, 6; XXX, ix, 1; *Guerras*, II, VIII, 14); a sus jueces, debido a su excesivo rigor, se los llamaba popularmente “jueces ladrones” (*daiané g'zelot*) en lugar de “jueces legislantes” (*daiané g'zerót*), y fueron ellos los que, ignorando el carácter espiritual de su doctrina, temieron que Jesús como Mesías pudiera ser un rebelde y un conspirador.

En consecuencia, lo condenaron a muerte según sus severas leyes durante una precipitada sesión nocturna, e incluso pagaron a algunos sujetos para que se mezclaran entre el gentío y pidieran la crucifixión (págs. 118-120; 124-125).

Chwolsohn cree que un Evangelio arameo fue la fuente común de los Sinópticos (págs. 11-12). Como considera que Juan y Lucas todavía conocían las costumbres de la Pascua judía, concluye que no hay razón para considerarlos posteriores al 50-55 e. c. (pág. 66); en cambio, sugiere (pág. 86 y *passim*) que Juan es más reciente que los otros, y que todos sufrieron la influencia del desarrollo del cristianismo primitivo. Marcos debe haber utilizado fuentes más antiguas, puesto que atribuye a Jesús cosas no tan alejadas de las costumbres farisaicas y del espíritu del judaísmo de la época.

Chwolsohn considera especialmente digno de atención que para entender el cristianismo paulino y pospaulino, el conocimiento de los *Oráculos sibílicos*, Filón y la literatura griega en general sea lo más importante, pero para entender a Jesús, importen mucho más los profetas y la *agadá* talmúdica (cosas que son incluso más valiosas que los primeros *Apócrifos palestinos* y que los *Seudoeπίgrafes*), pues Jesús no fue afectado por la literatura griega y mucho menos por los libros no canónicos. Más adelante insistiremos en estos importantes puntos.

También pertenecen a Chwolsohn los libros *Ueber die Frage, ob Jesus gelebt hat*, Leipzig, 1910, que constituye una réplica a *Die Christusmythe* de Drews. En él defendió la tesis de la existencia de Jesús, sobre la base de la literatura judía y de los Evangelios, y del espíritu judío y palestino de que están penetrados estos últimos.

El libro de De Jonge, *Jeschua, der klassische jüdischen Mann: Zerstörung des kirchlichen, Enthüllung de jüdischen Jesus-Bildes*, Berlín, 1904, carece

por completo de méritos científicos. De Jonge fue un judío converso alemán que, transcurridos tres años, quiso volver al judaísmo pero con “reservas evangélicas” (*mit evangelischen Vorbehalten*); los rabinos de Berlín lo rechazaron. De Jonge trata de demostrar que Jesús y sus discípulos fueron verdaderos y correctos judíos.

Sostiene que Jesús fue discípulo de Hillel y que no odiaba la vida ni la cultura terrenal, ni tampoco a los que habían adquirido riquezas justamente. Jesús no fue el Mesías, sino más que el Mesías. De Jonge no es afectado por ninguna prueba científica: todo lo que contradice sus opiniones es una falsificación de los primeros cristianos. Prefiere el Cuarto Evangelio a los Sinópticos, aunque sólo aquellas partes que sirven mejor a su propósito de describir a Jesús como casi divino.

El último libro que citaremos ha sido escrito en hebreo<sup>61</sup> por Paul Levertoff: *Ben ha-Adam: Jaié Ieshu ha-Mashiaj u-po'alav*, ed. Eduth l'Yisrael (Londres, 1905). El autor es un judío ruso converso, que se hizo misionero. En su introducción condesciende a argüir contra Ahad ha-Am, el doctor Neumark, S. J. Horowitz, el doctor Bernfeld y contra mí, debido a que en nuestros artículos de *Ha-Shiloach* sobre la “naturaleza del judaísmo” no advertimos las ventajas del cristianismo.

El propósito del autor (a pesar de que dice lo contrario en su Prefacio, pág. XXI) es sencillamente hacer prosélitos entre los judíos rusos que leen hebreo. En libros de este tipo no puede confiarse para un trabajo erudito y objetivo. El autor se abstiene hábilmente de imponernos la mayor parte de los milagros inaceptables; sigue (según lo advierte en el Prefacio) al excelente libro de P. W. Schmidt, *Die Geschichte Jesu, erzählt* (sin *erläutert*), salvo que encubre unos pocos milagros y algunas doctrinas misioneras en una narración de hechos naturales (obviamente no siempre explicados como debieran) y en la presentación de la doctrina ética de Jesús... ¡Y éste era el único libro sobre Jesús de la literatura hebrea moderna!

<sup>61</sup> Hay otro libro en hebreo: *Jelkat m'jokek*, Cracovia, 1893, de Gershom Bader. El autor pretende reproducir un manuscrito, pero en realidad se basa en el antiguo *Toldot Ieshu*, completado con algunos enunciados fragmentarios tomados de los Evangelios. Carece de valor científico y sus méritos literarios son muy pocos.

## VII. Resumen de conclusiones

La última sección ha sido deliberadamente prolongada, cosa que a primera vista quizá parezca innecesaria. Pero aparte de la urgente necesidad de proporcionar a los lectores de hebreo (lengua en la cual no hay ninguna obra erudita sobre el tema) una idea cierta del trabajo difícil y de largo alcance realizado por centenares de estudiosos de todas las naciones en los últimos cien años o más, tendiente a disipar todos los prejuicios religiosos que han oscurecido las primeras fuentes sobre el cristianismo y la vida de su fundador, aparte de esto —decíamos— sólo después de haber referido las principales ideas sobre los Evangelios y Jesús podíamos asentar las conclusiones que consideramos justas, e iniciar nuestra historia libres de la necesidad de entrar en polémicas sobre cualquier punto particular. Las opiniones que hemos aceptado y que recibirán confirmaciones ulteriores en el curso del libro, son las siguientes:

El Cuarto Evangelio no es un libro histórico-religioso, sino filosófico-religioso. No fue compuesto hasta aproximadamente mediados del siglo segundo, en una época en que los cristianos ya se distinguían de los judíos (por lo menos como un partido especial), no tenían tratos con el judaísmo oficial, y ya se habían convertido muchos paganos. El objeto del Cuarto Evangelio es interpretar a Jesús como el *Logos*, la “Palabra de Dios”, en el sentido extremo de Filón y, en consecuencia, pasa por alto los detalles de la vida y muerte del Maestro que parecerían demasiado humanos. Quizá también incluya unos pocos fragmentos históricos transmitidos al autor (que por cierto no fue Juan el discípulo de Jesús) por vía de la tradición, pero, en términos generales, el valor del libro es más teológico que histórico o biográfico.

De los Evangelios Sinópticos, el más antiguo es Marcos, compuesto poco tiempo después de la Destrucción del Templo (e. c. 66-88), posiblemente por uno de los discípulos de Marcos, discípulo a su vez de Pedro. Partió de una fuente aramea (o hebrea) primitiva, cuyo autor (según Papias, véase la pág. 71) fue el Marcos real, y que contenía relatos y discursos, aunque de estos últimos pocos. Estos eran fragmentos arameos o hebreos de texto escrito, lo cual explica las muchas semejanzas; las diferencias importantes deben atribuirse a una diversidad de fuentes, y las leves al hecho de

que los autores antiguos no eran pedantemente exactos al citar libros de otros o incluso propios. Diferencias ligeras en las figuras y palabras existen en abundancia, por ejemplo, en los escritos de Josefo, aun cuando vemos claramente que la fuente del autor es única. De tales fuentes arameas se derivó el texto también arameo que aparece en la historia de Aina Shalom y el "filósofo" vecino —narración de un hecho que ocurrió inmediatamente después de la Destrucción del Templo— (véase la pág. 42).

Después de Marcos vino Mateo, basado en el Marcos actual y en una colección de sentencias en arameo o hebreo (*Logia*), la cual, según Papias, fue escrita por Mateo el publicano, el más educado de los discípulos; también contiene tradiciones orales ulteriores, corrientes entre la primera y segunda generación de discípulos. Fue compuesto después de la Destrucción del Templo, casi al fin del siglo, por un discípulo de Mateo, para uso de los cristianos judíos, cuyo único interés era encontrar testimonios en la Escritura acerca de los hechos de Jesús, y destacar su origen divino, debido a que la actitud de los judíos con respecto a aquél era más de desprecio que de odio.

De allí que este Evangelio revele un intenso disgusto por los judíos y especialmente por los fariseos, pues las sectas de una misma religión que todavía conservan relaciones estrechas se ven recíprocamente con un odio y unos celos mucho mayores que los que existen en el caso de las que han roto todos sus lazos.

El último de los Sinópticos pertenece a Lucas, el médico, discípulo de Pablo. En esa época ya se habían escrito muchas narraciones de la vida de Jesús; el objeto de ésta fue recoger lo más aceptable y repetirlo de modo ordenado (según el propio autor lo explica en el prefacio). Lucas tuvo una educación griega, y trató de dar una forma histórica a los relatos e incluso a las leyendas; con este propósito asoció discurso y hechos, y a estos últimos procuró aplicarles un marco cronológico.

Por ese tiempo, el cristianismo estaba más alejado del judaísmo que en la época de Marcos y Mateo, y por ello el Evangelio de Lucas no destila la misma acritud hacia judíos y fariseos. Todo el libro está penetrado de una atmósfera griega, de modo que constituye una suerte de puente hacia el Cuarto Evangelio. Fue escrito a comienzos del siglo segundo.

Según Papias (véase la pág. 71), Marcos, el discípulo de Pedro, registró "con precisión todo lo que recordaba de las palabras y hechos de Cristo, pero no en orden". Esa falta de orden subsiste en todos los Evangelios que utilizaron esta fuente primitiva. Por ello es difícil escribir una vida completa de Jesús: no tanto debido al poco material o a su poca confiabilidad, como a la circunstancia de que no conocemos el orden cronológico de sus dichos y acciones. El material fue transmitido por los apóstoles según lo recordaban en el momento, y sus discípulos lo ordenaron posteriormente según sus propias preferencias y propósitos religiosos (cosa que no hicieron de modo deliberado, sino porque su principal objetivo no era histórico ni biográfico, sino religioso).

Pero dudar grandemente de la historicidad de los Evangelios Sinópticos se hace más imposible cuanto más ampliamente estudiamos las diversas ramas

del judaísmo del período del Segundo Templo. A pesar de todos los esfuerzos de los autores de los Evangelios por destacar la gran oposición que existió según ellos entre Jesús y el judaísmo farisaico, cada paso que aquél dio, cada cosa que hizo, cada palabra que pronunció, nos recuerdan —principalmente por confirmación aunque a veces por contradicción— la Palestina de la época, la vida judía y las enseñanzas farisaicas.

No importa que sus actos, parábolas o argumentos apoyen o no a alguna *halajá*, *agadá*, o a algún *midrash*; en todo caso, aquéllos no pueden entenderse sin un conocimiento de la Ley oral tal como era en los tiempos de Hillel y Shamai.

Como consecuencia de los resultados de la crítica de los Evangelios, del estudio de la vida de Jesús y del conocimiento del judaísmo de la época, la atmósfera mística y dogmática que envolvía a Jesús se disipó, y ahora sabemos qué aceptar y qué rechazar de los Evangelios, qué es en su texto antiguo y qué reciente, qué es lo que los evangelistas atribuyen inconscientemente a Jesús debido a que ellos mismos vivían bajo la influencia de la Iglesia pospaulina, y qué es lo que —también inconscientemente— han preservado de los rasgos nacionales judíos del Nazareno.

Sólo después de tal proceso de selección podemos llegar a reconocer al Jesús *histórico*, al Jesús judío, al Jesús que no podía haber surgido más que en un medio judío, pero a quien los judíos, por ciertas razones históricas y personales que entenderemos más adelante, no podían recibir como su Mesías, ni aceptarle su doctrina como una vía de redención.

**Libro Segundo**

**El Período**

## Observaciones generales

Prácticamente todos los libros citados hasta ahora tocan las condiciones políticas, económicas y religiosas de la época de Jesús. Aquí sólo mencionaremos los más importantes entre los que prestan una atención especial al tema. En hebreo: Isaac Halevi, *Dorot ha-Rishonim*, III, 1 (desde el fin del período macabeo hasta el de los procuradores romanos), Francfort del Meno, 1906; Z'e Yaabetz, *Toldot Yisrael* (desde Herodes hasta la Destrucción del Templo), Cracovia, 1904. En alemán: H. Graetz, *Geschichte der Juden*, III, 1,5 Leipzig, 1905; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I-III, 4ª ed., Leipzig, 1901-7; A. Schlatter, *Israels Geschichte von Alexander dem Grossen bis Hadrian*, Stuttgart, 1900; J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 5ª ed., Berlin, 1905. En francés: J. Salvador, *Histoire de la domination Romaine en Judée*, Paris, 1847; E. Renan, *Histoire du peuple d'Israel*, t. 5, Paris, 1893; J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, ts. 1-2, Paris, 1914.

Antes de tratar sobre la vida de Jesús. es preciso tener una idea general del período en el que nació, vivió y trabajó, es decir, de las condiciones políticas, económicas y religiosas de Palestina y de los judíos de la época.

Son necesarias algunas observaciones preliminares:

1) Aquí sólo podemos dar una idea *general* de las condiciones de aquel tiempo: entrar en detalles nos llevaría más espacio del que dedicamos a toda la vida de Jesús. Al mismo tiempo, como con frecuencia deberemos insistir sobre ciertos puntos de la vida y la doctrina de Jesús, nos veríamos en repeticiones tediosas; en consecuencia, nuestro examen se hace detallado cuando lo entendemos necesario para la historia personal del Nazareno, que abordaremos más adelante.

2) Sin presumir de estar resolviendo la debatida cuestión de cuál es la base de la historia y cuál la superestructura (si las condiciones económicas son las fundamentales, y la vida política y espiritual está erigida sobre aquellas —como lo supone el materialismo histórico—, o si por lo contrario, la esencia de la historia es la vida política y espiritual, de las cuales las condiciones económicas no son más que preparaciones), pensamos que es correcto aquí hablar primeramente de la vida política, y luego de las condiciones económicas y espirituales.

Las condiciones políticas de Palestina en la época de Jesús no respondían tanto a factores internos como *externos*, es decir, a la fuerza de las legiones romanas. Además de Judea, Roma había conquistado numerosos Estados de

condiciones económicas totalmente diferentes, de modo que las condiciones económicas provenientes del desarrollo interno no eran los factores decisivos en la creación de la situación política resultante de la intromisión de un poder exterior. Por ello hacemos preceder la descripción de la vida política a la de la vida económica y espiritual.

3) Quienes han escrito sobre la vida de Jesús, sobre la historia del cristianismo, o sobre lo que los estudiosos cristianos llaman “la historia del período del Nuevo Testamento”, comienzan generalmente con la guerra de Antíoco, el despuntar del período macabeo, y concluyen con la guerra de Adriano, la revuelta de Bar Kojba. Por cierto, para la correcta comprensión del cristianismo, para explicar el desarrollo interno de la doctrina de Jesús y su expansión externa desde la época de Pablo, es importante conocer toda la historia de los judíos desde Judas Macabeo hasta Bar Kojba.

Pero para entender el ascenso de Jesús y sus enseñanzas, basta el conocimiento acabado de la época herodiana o, a lo sumo, del período comprendido entre la conquista de Pompeyo y la Destrucción del Templo. No fue el poder de los Macabeos ni sus guerras y victorias lo que provocó la aparición del Mesías sufriente, sino el colapso político que comenzó con la conquista de Pompeyo y no cesó hasta la Destrucción; un colapso que en la época de Herodes fue ocultado tras una capa exterior de esplendor y lujo, pero que en los días de su hijo y de los procuradores romanos quedó al descubierto con toda su espantosa realidad.

En consecuencia, aquí nos interesa sólo echar una ojeada general a los hechos que siguieron inmediatamente a la muerte de Salomé-Alejandra (la reina Shelom-Tsión), hechos que inevitablemente trajeron como consecuencia un abandono total de las ambiciones políticas. Sólo haremos una referencia breve a las victorias macabeas en la época de Juan Hircano, Judas Aristóbulo y Alejandro Janneo.

4) Al hablar de las condiciones económicas trataremos de limitarnos a los hechos referentes al período que media entre Pompeyo y la Destrucción; si mencionamos otros, anteriores o posteriores, serán aquellos que por su naturaleza, no están sujetos a variaciones rápidas (la geografía, el clima, los productos naturales). A diferencia de las condiciones políticas, que sufren la influencia de factores externos, las económicas no se transforman más que lentamente; en los tiempos antiguos —y especialmente en Oriente— eran más estables y persistentes que en los tiempos modernos en los países europeos.

5) Al tratar sobre las condiciones espirituales ignoraremos a los judíos helenistas, de fuera o dentro de Palestina, de Egipto o de las ciudades palestinas helenizadas. Para comprender al cristianismo (es decir, a las enseñanzas de Pablo y sus sucesores) y el triunfo y desarrollo del movimiento cristiano durante sus dos primeros siglos de existencia, el conocimiento del judaísmo helenista es muy importante, puesto que él solo explica el origen de la Trinidad y del “Verbo” como “Hijo de Dios”, y la introducción de elementos griegos en el sistema judío nazareno, tanto como la sorprendente expansión de la nueva fe. Esta última, especialmente, nunca habría sido posible de no

mediar la adhesión de una gran cantidad de judíos helenizados, muy alejados de su original modo de vida hebreo, y que no conocían la lengua hebrea ni su literatura primitiva.

Pero, por otra parte, la persona de Jesús, su doctrina, su obra y su vida son, en lo bueno y en lo malo, completamente explicables por el judaísmo hebreo palestino exclusivamente: el judaísmo de la Escritura, de los fariseos, de los primeros *tanaím*, de los *Apócrifos* y *Seudoepígrafes* palestinos (excluímos el *Seudoepígrafe* helenista). Esto se verá en nuestra historia de Jesús. El mismo hecho fue reconocido por Chwolsohn, quien, sin embargo, va demasiado lejos y excluye también los *Seudoepígrafes* y *Apócrifos palestinos*.<sup>1</sup> Nada diremos, en consecuencia, del judaísmo helenista, puesto que nos interesa la historia de Jesús y no la del cristianismo.

6) Tiene también una importancia suprema no confundir los períodos. Los eruditos cristianos (y muchos judíos)<sup>2</sup> acostumbran describir las condiciones espirituales judías de la época de Jesús, no sólo sobre la base de los escritos de Josefo, sino también fundándose en los *Apócrifos* y *Seudoepígrafes*, y en la literatura talmúdica y *midráshica*. Esto, por cierto, es imposible evitarlo. Pero al mismo tiempo, no se debe olvidar que entre *Ben Sira* y el *midrash Ve-Ioshua* median por lo menos doce siglos, e incluso hay siete siglos entre la época de Jesús y la de la terminación del Talmud.

Es imposible que las ideas no cambiaran en semejante intervalo. ¿Cómo podría no sufrir modificaciones la vida moral y religiosa durante lapsos de mil años o de cinco siglos? Fundarse en los dichos de algún *amorá* babilónico como si correspondieran a las opiniones de los fariseos de la época de Jesús, es tan válido como atribuir a Jesús los puntos de vista de San Agustín; pensar que un *midrash* tan tardío como el *Pesikta Rabati* o el *Va-Ioshua* reflejan al judaísmo del siglo primero es lo mismo que estudiar las ideas en las obras de Tomás de Aquino.

Debe asimismo tenerse presente que la Destrucción del Templo y especialmente el colapso de la rebelión de Bar Kojba desgarró el espíritu judío y produjo una completa ruptura en su conciencia moral y religiosa.

Otro cambio sobrevino debido a la transferencia del centro religioso de Palestina a Babilonia (después de la época del Rab Iojanán). De modo que debemos evitar a cualquier precio el error de describir las condiciones espirituales de los días de Jesús con colores tomados de la literatura talmúdica tardía.

Incluso el *Libro de Ben Sira* debe emplearse con cautela, pues, en primer lugar, no está en consonancia con el espíritu farisaico y, en segundo término, es dos siglos anterior a la época que nos interesa (o quizás tres, si, como algunos suponen, el texto describe a Simón Primero), y en ese intervalo ocurrieron acontecimientos portentosos (como la persecución de Antíoco Epífanes, las guerras macabeas, las luchas entre fariseos y saduceos, la conquista

<sup>1</sup> Véase la pág. 117.

<sup>2</sup> Es una excepción al estudioso judío A. Büchler, quien, en sus escritos que ya hemos citado (pág. 101), subraya repetidamente la acentuada diferencia que existía entre las ideas de los judíos de antes y después de la rebelión de Bar Kojba.

de Palestina por Pompeyo, el gobierno de Herodes y el de los procuradores), y vivieron hombres como Simeón ben Shetaj, Hillel y Shamaí.

Pero también debemos evitar el extremo opuesto, ignorando fuentes antiguas como *Ben Sira*, o más recientes, como el Talmud. Después de todo, en los tiempos antiguos las creencias no cambiaban por completo ni eran fácilmente reemplazadas por otras nuevas. *Ben Sira* era todavía utilizado popularmente en el siglo décimo, puesto que se lo cita con frecuencia en el Talmud y en otra literatura judía, y en manuscritos hebreos desenterrados de la *Guenízá* de El Cairo, de modo que sus axiomas morales debieron ser tradicionalmente corrientes entre el pueblo de la época de Jesús y también habrán influido sobre este último.

Como en el Talmud, es posible distinguir las ideas más antiguas de las posteriores. Se debe prestar especial atención a las enseñanzas anteriores a Jesús y a las de sus contemporáneos (por ejemplo, las sentencias de Simeón ben Shetaj, Shemaia y Abtalión, Hillel y Shamaí); también es posible tomar en cuenta las doctrinas de los *tanaím* que vivieron inmediatamente después de la Destrucción y hasta la época de Bar Kojba: la mayoría de ellos vieron el Templo y fueron casi contemporáneos de Jesús.

Tal es el caso del R. Iojanán ben Zakai, del R. Eleazar ben Hircano, del R. Josué ben Ananías, del R. Eleazar ben Sadoc, del R. Ismael ben Eliseo, e incluso del R. Akiba ben Iósef. En cuanto a los dichos de los *tanaím* que no vieron el Templo, y de aquellos que enseñaron después de la caída de Bar Kojba y del traslado del centro religioso de Judea a Galilea, sólo pueden utilizarse cuando existe la probabilidad de que el *taná* esté citando una opinión religiosa o una tradición recogida de un maestro más antiguo, o que la memoria popular hubiere conservado desde un pasado distante. Mayor debe ser el cuidado con los *amoraím* (aunque también ellos utilizan ocasionalmente opiniones antiguas). En cuanto a los *midrashim* muy recientes, siempre es posible que hayan sido influidos indirectamente por el cristianismo.<sup>3</sup>

Esto se aplica no sólo a las ideas y creencias, sino también a las costumbres religiosas e incluso a muchas de las reglas que encontramos en la *Mishná* (e, innecesario es decirlo, en la literatura posterior). Muchas de tales reglas no eran observadas en absoluto en la época de Jesús, y las que estaban en vigencia no se encontraban protegidas por las mismas precauciones y restricciones, de modo que no pesaban tanto al pueblo. Mientras subsistía la vida del Estado, no era posible aumentar indefinidamente la carga de la *Torá*.

Esto se aplica a las reglas referentes a la impureza de las personas corrientes (טומאת עם-הארץ),<sup>4</sup> y a las leyes sobre la pena capital.<sup>5</sup> Entre las sentencias capitales incontestables referidas en el Talmud, sólo una satisface las reglas asentadas en la *Mishná* (la sentencia de muerte del hijo de Simeón ben

Shetaj) y ésta es de historicidad dudosa. Resulta fácil, por supuesto, argüir que en todos los ejemplos dados la responsable de la sentencia era una corte saducea, o que (como cuando Judá ben Tabai condenó a un testigo falso, o cuando Simeón ben Shetaj colgó de un madero a ochenta mujeres en Ascalón) se trataba de medidas temporarias.<sup>6</sup> Pero mientras el Segundo Templo estuvo en pie, el Sanhedrín, que sólo hizo ajusticiar a un hombre en setenta años, no era llamado “sanguinario” (חויבניית),<sup>7</sup> ni se ponían en práctica las numerosas y complicadas reglas sobre la pena capital (ni siquiera las exclusivas del *Tratado Sanhedrín*).

Tomemos un ejemplo: Según la *Mishná*,<sup>8</sup> “aunque el prisionero diga ‘tengo algo que alegar en mi defensa’, ellos lo volverán a llevar a la corte, tal vez cuatro o cinco veces, sólo si existe alguna base para aquella afirmación”. Obviamente, el sentido del pasaje es que se podía continuar llevando al reo ante la corte hasta el último momento.

Pero, junto a esto, encontramos una sentencia del R. Jisdá, apoyada por una antigua *baraita*: “Cuando un hombre va a ser muerto, ellos permiten que beba un grano de incienso en una copa de vino, para adormecer sus sentidos...” La *baraita* añade: “Las mujeres ricas de Jerusalén acostumbran contribuir con estas cosas.”<sup>9</sup>

Esta *baraita* tiene todos los signos de una procedencia antigua, en la medida en que describe un hecho histórico. No obstante, si la regla de que el condenado podía volver a aducir nuevas razones cuatro o cinco veces tenía vigencia en la época en que los judíos conducían los casos de sentencia capital, ¿cómo podía existir la costumbre de darles “un grano de incienso para adormecer sus sentidos”?

La conclusión general que puede extraerse de la narración de Josefo es que muchas de las reglas sobre el *Shabat*, la conducta de los reyes, el Sanhedrín, etc., que ocupan muchos de los tratados talmúdicos, nunca tuvieron en ese tiempo la vigencia que les fue propia mientras los judíos vivieron una vida más o menos normal, en su propia tierra, y con cierta autonomía, por lo menos en las cuestiones internas.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Como lo hace Itzjak Halevy en su *Doroth-ha-Rishonim*, I, II (Francfort del Meno, 1906). Decide esto en todos los casos en que es imposible explicar ejemplos destacados por medio de citas abundantes o por el crudo ataque a los mejores eruditos judíos y no-judíos. Pero no tiene sentido discutir con alguien que cree que toda la Ley oral fue completada en la época de Ezra y Nehemías; sus investigaciones resultan simplemente de la necesidad impuesta a nuestra ortodoxia de hacerlo todo más antiguo.

<sup>7</sup> *Makot*, I, 10.

<sup>8</sup> *Sanh.* VI, I.

<sup>9</sup> *Sanh.*, 43a.

<sup>10</sup> La misma idea (de que no debemos deducir de la *Mishná* los castigos penales y el procedimiento judicial de los tribunales de la época de Jesús) ha sido recientemente planteada por un estudioso cristiano: H. Damby, *The Bearing of the Rabbinical Criminal Code on the Jewish Trial Narratives in the Gospels* (*Journal Theological Studies*, XXI, 8 de octubre de 1919, págs. 51-76).

<sup>3</sup> Véase David Castelli, *Il Messia secondo gli Ebrei*, Florencia, 1874, págs. 222-4.

<sup>4</sup> Véase Büchler, *Der galiläische Am-Haarez des zweiten Jahrhunderts*, Viena, 1906, págs. 41-46.

<sup>5</sup> Véase *Jakrot Talmudiyot*, de M. L. Lilienblum (*Obras Completas*, I, páginas 259-292).

Todo esto deberemos tenerlo presente durante las próximas tres secciones. Haremos todo lo posible por diferenciar las pruebas antiguas de las más tardías, y por distinguir lo que estaba realmente en vigencia de lo que sólo posteriormente prescribió el Talmud, cuando la independencia ya no era posible, y no importaba que se ignorara la realidad siempre que se pudiera preservar la Ley y encontrar en la Escritura el sostén de los fallos.

## I. Condiciones políticas<sup>1</sup>

Los Macabeos erigieron una Palestina judía: los reyes herodianos la destruyeron.

Los judíos que habían retornado en la época de Ciro y Darío, y más tarde, en el tiempo de Artajerjes, sólo edificaron una pequeña Judea que nunca igualó en extensión o importancia al reino de antes del exilio. Las ciudades del litoral eran todas helénicas y se desarrollaron como repúblicas independientes; incluso Ecrón y Gezer sólo formaron parte de Judea en el período macabeo; las ciudades de Transjordania y Samaria eran independientes; Galilea ("Galilea de los gentiles") se había separado completamente de Judea y sus habitantes judíos eran tan pocos que, según el *Libro de Macabeos*, Judas Macabeo trasladó a Judea a todos los judíos galileos, con sus mujeres, hijos y pertenencias, para salvarlos de sus enemigos.<sup>2</sup>

Judea era un Estado tan insignificante que no se lo distinguía, ni en el gran Imperio Persa, ni siquiera en la satrapía de Transpotamia (Siria). Los autores griegos contemporáneos de los Macabeos apenas tenían noticias de su existencia (conocían a Siria y a Filistea, pero no a Judea). Herodoto, a pesar de lo concienzudo que era, nunca la menciona, y se refiere sólo a "los sirios de Palestina" (οἱ Συροὶ τῆς Παλαιστίνης).

Así, durante trescientos setenta y seis años, desde Zorobabel hasta Jonatán Macabeo (537-161 a. e. c.) Judea fue un Estado insignificante.<sup>3</sup> Pero después los Macabeos no sólo llevaron la pequeña provincia persa al nivel de un reino independiente, sino que, más allá de Judea, crearon la Palestina judía. Jonatán anexó Ecrón y los tres distritos (νόμοι) de Samaria (Efraín, Lydd y Ramataim) mientras su hermano Simón hizo lo mismo con Jaffa, Gezer y Bet-Tsur. Pero los principales responsables de la expansión de Judea y de

<sup>1</sup> Véase en la pág. 125 la literatura.

<sup>2</sup> 1 *Mac.*, 5, 23; véase Schürer, *op. cit.*, 1,<sup>4</sup> 183-184. Este, no obstante, exagera la credibilidad de los enunciados literales del *Libro de Macabeos*; por cierto que todavía había muchos judíos en Galilea; ellos (y no sólo los extranjeros) dieron origen a los populosos establecimientos de la región (véase B. Meistermann, *Capharnaüm et Bethsaïde*, París, 1921, págs. 256-7 n). Pero el informe tiene cierto valor.

<sup>3</sup> Sobre el Estado de Judea durante este prolongado período, véase J. Klausner, *Historia Israelit*, I, 130-300.

la creación de Palestina judía fueron los Macabeos: Juan Hircano, Judas Aristóbulo y Alejandro Janneo. La historia judía ha sido escrita por cristianos o judíos más admiradores de la “cultura” que de la política, y ellos no pudieron olvidar el carácter “secular” de Juan Hircano (hacia el fin de su reinado) o de Judas Aristóbulo y especialmente de Alejandro Janneo. En consecuencia, los autores judíos nunca evaluaron con justicia la importancia de estos tres Macabeos en la historia del Segundo Templo, o en toda la historia de Israel, o quizás en la historia total de la humanidad.

Pero sin esas victorias, la Palestina judía nunca hubiera aparecido: el Estado judío habría seguido siendo un pequeño distrito denominado “Judea”, perdido en la gran extensión de Siria o en la más pequeña de “Palestina”.

Esos fueron los Macabeos que ampliaron los límites de Judea haciendo de “Filistea” el “País de Israel”. Juan Hircano conquistó Samaria, Edom y parte de Moab; quizás también la Baja Galilea; convirtió a los edomitas al judaísmo, e instaló judíos en Samaria y Moab. Judas Aristóbulo, que sólo reinó un año (juntamente con su hermano Antígono), logró durante ese breve período la conquista y judaización de una parte de Galilea —aparentemente la Galilea Superior<sup>4</sup>— mientras que Alejandro Janneo completó la obra iniciada por su padre Juan Hircano y su hermano Judas Aristóbulo. Conquistó Gadara, Amathus, Pella, Dium, Hippos, Gerasa, Gaulana, Seleucia, la ciudad fortificada de Gamala sobre ambas márgenes del Jordán, y las ciudades de Filistea que habían sido completamente helenizadas: Rafia,<sup>5</sup> Anthedón y Gaza.

En adelante, Palestina (“Filistea”) dejó de existir; los no judíos la llamaban “Judea”, y los judíos *Eretz Israel* (País de Israel). Pero el rey Alejandro Janneo no se conformó con esto: sometió partes de Moab (como Gilead) que no habían sido conquistadas por su padre y, antes de morir, sitió la ciudad de Ragaba, plaza que fue tomada inmediatamente después de su muerte. Así extendió la insignificante Judea, hasta que sus límites prácticamente coincidieron con los de la época de David y Salomón.

Estas ciudades derrotadas eran compulsivamente judaizadas o repobladas por judíos; las pocas que se negaron a aceptar el judaísmo fueron destruidas sin misericordia. Desde el punto de vista moral —innecesario es decirlo— resulta imposible justificar estas conversiones por la fuerza llevadas a cabo por reyes y gobernantes cuyos antepasados habían sufrido persecuciones religiosas semejantes, que los habían compelido a tomar las armas. Pero sólo mediante esos métodos podían los judíos asegurar su posición más allá de los límites de Judea y establecer la base de un reino considerable, donde pudieran vivir sin temer a los paganos de que estaban rodeados estos creyentes

<sup>4</sup> Es difícil concluir de las observaciones de Josefo (*Ant.*, XIII, xi, 3) referentes a la conquista y conversión de “una parte de Iturea” (tomadas de Estrabón) que Judas Aristóbulo, durante su breve y trágico reinado, pudo conquistar y convertir a toda Galilea, como lo supone Schürer (I, 275-6). Pero es seguro que lo hizo con una parte de esa región (véase la nota 2).

<sup>5</sup> Se escribe רפיה (con *jet*), y no רפיה (con *he*) como es costumbre, sobre la base del griego Ραφια. Véase Schürer, II,<sup>4</sup> 108.

en la unidad de Dios, que preservaban la doctrina moral de los profetas. Pues de no mediar los Macabeos, los paganos habrían finalmente absorbido a los judíos.

Sólo mediante tales conquistas y conversiones obligadas podía el judaísmo establecerse en su hogar ancestral y hacerse poderoso, social y políticamente fuerte, de modo que incluso los romanos, grandes conquistadores como lo eran, se vieran obligados a tomarlo en serio. De otro modo, los judíos habrían seguido siendo un factor despreciable, tanto en religión como en civilización. Esto es entonces lo que los grandes conquistadores macabeos hicieron por el judaísmo y, en consecuencia, también por toda la humanidad.

Pero lo que construyeron los Macabeos fue destruido por los romanos y por Herodes “el Grande” que, con la ayuda de aquéllos, ocupó el trono de Judea.

La esposa de Alejandro Janneo, la reina Shelom-Tsión,<sup>6</sup> no amplió el dominio macabeo, ni tampoco dio lugar a su reducción. Durante su reinado todo quedó estacionario, a pesar de los progresos que habían ocurrido sin excepción durante el gobierno de los Macabeos anteriores a ella.<sup>7</sup>

El período de deterioro se inició prontamente. Los hijos de Alejandro Janneo y Shelom-Tsión, Hircano II y Aristóbulo II, rivalizaban por el trono. Cuando el anciano Hircano ofreció una salida y se conformó con el sumo sacerdocio, apareció en escena Antipáter el edomita, y lo persuadió de que modificara su actitud conciliatoria. Aretas, el rey de Arabia, intervino en primer término, y después de él lo hizo el romano Pompeyo. El año 65 a. e. c., cuando Scaurus, el enviado de Pompeyo, tomó cartas en la guerra civil, marca el comienzo de la destrucción del País de Israel.

Durante los treinta años siguientes —hasta que Herodes ocupó el trono de los Macabeos— vemos una serie de guerras prolongadas y sanguinarias (65-37 a. e. c.). Estas guerras, combinadas con la tiranía de Herodes y, después de la muerte de éste, con el poder absoluto asumido en Judea por los romanos, destruyeron las mejores fuerzas de la nación judía, debilitándola como Estado, y suscitando al mismo tiempo la aparición de Mesías políticos y la concepción de un mesianismo “no de este mundo”, que sobrevolaba la confusión mental popular y, como veremos más adelante, afectó la mente de Jesús en la primera parte de su carrera.

Estas guerras son casi demasiado numerosas para enumerarlas; cada una de ellas implicó la muerte de una parte más o menos grande del pueblo judío.

En el 65 a. e. c. Aristóbulo fue derrotado por Aretas, el rey de Arabia. En ambos bandos cayeron judíos, pues con Areta se encontraban muchos que combatían por la causa de Hircano.<sup>8</sup> En el 63 a. e. c. Aristóbulo fue obli-

<sup>6</sup> En la literatura talmúdica se la llama Shelzion, Shelomza, Shelomtu, Shalminon, Shelomit Alejandra. Cf. Derenbourg, *Massa Eretz Yisrael*, pág. 51, n. 1, y Chwolsohn, *op. cit.*, pág. 14, n. 3; Schürer, I,<sup>4</sup> 287, n. 2.

<sup>7</sup> Los tortuosos argumentos que Halevy aduce contra esto en *Dorot Rishonim*, I, iii, págs. 505-646, carecen totalmente de utilidad, ante el hecho notable de que en la época de Shelom-Tsión Judea no aumentó su territorio, cosa que había ocurrido continuamente durante los reinados de sus predecesores.

<sup>8</sup> *Ant.*, XIV, ii, 1.

gado a acompañar a Pompeyo en su expedición contra los árabes nabateos, después de la cual Pompeyo atacó inmediatamente a Jerusalén. El partido de Hircano le abrió las puertas de la ciudad, pero los seguidores de Aristóbulo se fortificaron en el monte del Templo. Pompeyo sitió el Templo durante tres meses, lapso en el que murieron más de mil judíos defendiendo esa y otras partes de la ciudad.

Cuando Jerusalén fue por fin conquistada (aparentemente el Día del Perdón, o en uno de los *Shabats* del invierno del 63) comenzó una carnicería. La caída del Templo quedó marcada por la muerte de doce mil judíos.<sup>9</sup> Los romanos se aprestaron a “cortar a Judá en trozos”: desprendieron de Judea todo lo que los Macabeos habían conquistado. Judea había crecido hasta transformarse en el País de Israel: los romanos se esforzaron por reducir el País de Israel a la extensión antigua de Judea. Quitaron a los judíos todas las ciudades del litoral, desde Rafia a Dor (Δῶροα) y las ciudades helenistas de Transjordania (Gadara, Diium, etc.). También separaron de Judea a Samaria y Bet-shan (Escitópolis). Hicieron a Hircano gobernante de lo que quedaba, privándolo del título de “rey” y dejándole sólo el de “sumo sacerdote”. De los derechos políticos no quedó más que un vago recuerdo.

En el 57 a. e. c., Alejandro, el hijo de Aristóbulo, que era llevado cautivo a Roma, escapó en el camino y regresó a Palestina. En los corazones de los hombres más sanos del pueblo, que todavía conservaban un anhelo de libertad, quedaba también afecto por los Macabeos, y el fugitivo se encontró prontamente seguido por un ejército de diez mil infantes y quince mil jinetes. Con esta fuerza capturó los fuertes de Alejandrion, Hircania y Machærus, construidos por sus predecesores. Perdió seis mil hombres en la batalla contra el ejército de Gabino (en el que había judíos del partido de Hircano y otros adherentes a Roma); también deben haber muerto muchos judíos del ejército romano.<sup>10</sup>

Cuando Alejandro huyó más tarde a la fortaleza de Alejandrion y fue sitiado por Gabino, una vez más pereció una gran cantidad de judíos.<sup>11</sup>

Finalmente, para borrar todo recuerdo del reino y de los derechos judíos que aún subsistían (y que eran atributos de la organización central del Sanhedrín Supremo de Jerusalén), Gabino dividió a Judea en cinco partes (Jerusalén, Gezer, Hamat, Jericó y Seforis), haciendo que cada una de ellas fuera gobernada por un Sanhedrín distinto. Así, Jerusalén dejó de ser la ciudad principal y el centro político, convirtiéndose en una simple capital de provincia. El gobierno del país fue fragmentado en cinco zonas, según la máxima de Roma: *Divide et impera*.

Pero el desdichado país no veía el fin de los disturbios: los Macabeos lucharon por su trono como bestias salvajes. En el año 56, Aristóbulo, que había facilitado la procesión triunfal de Pompeyo, huyó de Roma a Judea;

<sup>9</sup> *Ant.*, XIV, ii, 4; *Guerras*, I, vii, 5.

<sup>10</sup> *Guerras*, I, viii, 3; *Ant.*, XIV, v, 2: según ambos textos, 3.000 hombres murieron y muchos fueron tomados prisioneros.

<sup>11</sup> *Guerras*, I, viii, 4.

tan grande era el amor de los judíos a su heroica familia que inmediatamente encontró miles de seguidores. También es cierto que muchos fariseos se opusieron a él, según surge de los Salmos de Salomón y del hecho de que cuando los representantes de Aristóbulo e Hircano plantearon su disputa ante Pompeyo, aparecieron también “embajadores del pueblo” que pidieron la restauración del orden teocrático anterior a la época de los Macabeos, y la restitución de su antiguo poder al sumo sacerdote.

Pero estos “embajadores del pueblo” no eran más que los delegados de los sacerdotes y ancianos (חבר היהודים “Asociación de los judíos”) y de la clase rica: la masa del pueblo quería a la dinastía macabea, y cualquier descendiente de esta familia encontraba miles de seguidores dispuestos a morir por él. Miles de judíos se ligaron a Alejandro, el hijo de Aristóbulo, y a Aristóbulo mismo. Tantos fueron, que Aristóbulo se vio obligado a rechazar algunos millares, debido a su imposibilidad de armarlos. Sólo retuvo ocho mil, y con ellos salió al encuentro de los romanos.<sup>12</sup> Cinco mil cayeron ante el ataque de estos últimos, y mil más fueron muertos cuando el jefe hebreo tomó una posición fortificada en Machærus.

Su hijo, Alejandro, a pesar de estas serias derrotas, se rebeló una vez más, reuniendo un ejército aun más grande; tanto lo era, que incluso después de que una parte desertara seducida por el edomita Antipáter, treinta mil hombres fieles le quedaron al rey, y de ellos no menos de diez mil cayeron en la batalla contra Gabino cerca del Monte Tabor.<sup>13</sup> Entonces Gabino modificó nuevamente el tipo de gobierno, de acuerdo con los deseos de Antipáter.<sup>14</sup>

Incluso después de que Aristóbulo fuera nuevamente conducido prisionero a Roma, bastó que cierto general llamado Pitoloa apelara al pueblo en nombre de aquél, para que inmediatamente reuniera bajo su bandera a trece mil judíos. Entonces Casio, después de la derrota de los partos, se volvió hacia Judea, capturó Tariquea, mató a Pitoloa, y se llevó como esclavos a los treinta mil judíos (53-51 a. e. c.).

La guerra civil estalló en Italia en el 49, prolongándose durante veinte años, desde el día en que Julio César cruzó el Rubicón hasta la muerte de Antonio (49-30). En este período, Palestina cambió cuatro veces de dueño. Debido a la disputa entre Pompeyo y Julio César, Aristóbulo fue envenenado, y su hijo Alejandro condenado a muerte. Después de la batalla de Farsalis y de la muerte de Pompeyo (año 48), Hircano (o más bien Antipáter, del que Hircano no era más que el instrumento) se pasó al partido victorioso de Julio César.

Antipáter siempre apoyó al más fuerte y, para demostrar su devoción al nuevo dueño, no escatimó sus soldados judíos. En el año 47 envió tres mil para ayudar a Julio César, y en el 45 suministró tropas para apoyar a Antistio Veto, general del anterior. Por esta sangre judía fue bien recom-

<sup>12</sup> *Ant.*, XIV, vi, 1; *Guerras*, I, viii, 6.

<sup>13</sup> *Ant.*, XIV, vi, 2-3; *Guerras*, I, viii, 7.

<sup>14</sup> *Guerras*, I, viii, 7.

pensado: César lo hizo “Epitropos” (es decir, procurador o vicerregente cargo para el que, después de Herodes, se designaba a funcionarios romanos) y a Hircano, “etnarca” (jefe del pueblo; en hebreo שֵׁרֵץ-עַם־אֵל). Pero esto último sólo tendía a guardar las apariencias: el gobierno real estaba en las manos de Antipáter, quien designó a su hijo Fasael<sup>15</sup> gobernador del distrito de Jerusalén, y a su hijo Herodes, gobernador de Galilea.

El padre y los dos hijos gobernaron tiránicamente. Primero trataron de liberarse del peligro que representaba para ellos el anhelo popular de un gobierno macabeo. Después de las muertes violentas de Aristóbulo y su hijo Alejandro, el pueblo ya no tuvo un fuerte liderazgo macabeo para levantarse contra los romanos y sus esbirros edomitas, de modo que se organizó en guerrillas en los distritos de Jerusalén y Galilea, ocultándose en las montañas, y reivindicó la sangre derramada y el honor nacional agraviado atacando a los romanos y a sus sostenedores que traicionaron a Israel: los cómplices de Antipáter y sus hijos.<sup>16</sup>

Estos patriotas “terroristas” aparecen siempre que una nación llega a su punto de máximo sufrimiento sin poder recuperar su libertad mediante una lucha abierta y decisiva. Estos rudos guerreros son siempre nacionalistas extremos cuyos sentimientos desbordan a su inteligencia, dispuestos a aceptar en cualquier momento el martirio por la causa nacional, cuyos corazones arden con un fuego sagrado —el fuego del amor a la patria— pero que no tienen ningún plan claro de rebelión. “Para la guerra, consejo y heroísmo”: “heroísmo” tenían de sobra, pero el “consejo” les faltaba por completo.

Después de prolongadas y sanguinarias guerras y de desórdenes en toda la vida política, la desesperación tomó dos aspectos desgraciados: una desesperanza débil y pasiva, que llevaba a una esclavitud abyecta y a la aceptación muda de la nueva condición, y otra desesperanza activa y cruel, la de los que no tenían nada que perder, los perturbados nerviosos, los fanáticos excitados, que sólo aguardaban un milagro y podían llegar a una crueldad extrema: “Muera yo con los filisteos”: éste era el espíritu con que llevaban a cabo sus atrocidades, matando a todo extranjero y a todo sujeto dudoso que encontraban, movidos sólo por el deseo de venganza que ardía en ellos, saqueando y asolando las aldeas y caravanas sospechosas para obtener medios de subsistencia.

Los tiranos extranjeros que se apropiaron por la fuerza de las riendas del gobierno sólo podían ver en estos patriotas fanáticos a bandoleros y bandidos (caso de los *boxers* en China o los *combitadjis* de Macedonia y Albania después de la guerra de 1914), y a veces no sin alguna razón, pues en su anhelo

<sup>15</sup> No “Fazael” (con *zain*) como se lo escribe corrientemente en hebreo. En una inscripción nabatea, un hijo de Aretas (el rey de Arabia) es llamado “Fatsael” (véase Schürer, I,<sup>4</sup> pág. 739 y n. 34). El significado de Fatsael es “Dios ha redimido y traído consuelo” (como Padiel, Pedaiah). Esto se ve en el Salmo 144, 10: “El que rescata (הַפּוֹצֵחַ) de maligna espada a David su siervo.” La *tsade* se translitera al griego como sigma, siguiendo la pronunciación árabe de la *tsad*; de allí la transliteración “Fasael”.

<sup>16</sup> Para mayores detalles, véase Graetz, III, I,<sup>5</sup> en muchos lugares.

ferviente de venganza, los combatientes no siempre distinguían al culpable del inocente. Careciendo de organización y de “status” oficial, no eran soldados de un ejército regular; nadie los controlaba de modo constante, y con frecuencia caían en el bandolerismo. Pero en lo esencial eran los verdaderos defensores del país; luchaban en guerrillas contra los traidores y los conquistadores extranjeros, para recuperar la libertad nacional.

Las tropas de Judas Macabeo y de su hermano Jonatán estuvieron primeramente constituidas por tales *sicarii*. Del mismo carácter eran los “bandoleros” y “bandidos” que, especialmente en Galilea, reunidos en gran número y con el liderazgo de Ezequías el Galileo se transformaron en “un ejército poderoso”. Este Ezequías (con la mayor parte de su banda) fue desenfrenadamente muerto por Herodes, sin que mediara juicio alguno, lo cual suscitó la indignación del pueblo de Jerusalén que obligó al débil Hircano a citar a Herodes para que el Sanhedrín lo juzgara.

Herodes concurreó acompañado de un gran cuerpo de soldados, y a lo largo de todo el juicio se condujo, no como el reo, sino como príncipe y gobernante. Los ancianos del Sanhedrín le temían, y no osaban condenarlo a muerte, como correspondía. Sólo uno de ellos, Shemaia o Shamai (Σαμέας),<sup>17</sup> dijo abiertamente la verdad ante Herodes, Hircano y el Sanhedrín, con el resultado de que el idumeo se vio obligado a huir por miedo de que, finalmente, sus jueces tomaran coraje y pronunciaran la sentencia correcta (47-46 a. e. c.). Esto demuestra cuál era la naturaleza real de los “bandoleros” de Ezequías, y cuál la actitud adoptada hacia ellos por el pueblo en general, y también por los líderes de Jerusalén.

Es importante para nuestro tema prestar atención especial al hecho de que estos grupos de “bandoleros” abundaban en Galilea —alejada del centro político y religioso— y de que la ignorancia, el desorden y la injusticia eran lo más frecuente en esa región. Galilea podía (mucho más que Judea) nutrir a fanáticos desequilibrados e inmanejables. Esto proporciona una explicación de por qué un Jesús (quien, como veremos más adelante, se consideró durante cierto tiempo un Mesías político corriente) surgió en Galilea antes que en otra región y, de por qué, en especial, encontró en Galilea discípulos y admiradores.

Cuando Julio César fue muerto, en el 44 a. e. c., Judea cayó en las manos de Casio, que la explotó al máximo. Al partir este último, en el año 42, estalló en las cercanías de Jerusalén el combate que costó a Fasael, gobernador de la ciudad y hermano de Herodes, la pérdida de muchos hombres, Matatías (según se lo llama en sus monedas) Antígono II, el segundo hijo de Aristóbulo II, y yerno de Ptolomeo Menæus de Chalcis, con la ayuda de este último y de Marion, gobernador de Tiro, se esforzó por recuperar el trono de sus padres. El también se encontró inmediatamente rodeado de seguidores

<sup>17</sup> Los eruditos no están aún seguros de que Σαμέας y Πωλλίων sean Shemaia y Abtalión o Shamai y Hillel (véase *Dorot Rishonim*, I, iii, 40-49), pero la diferencia en este caso no tiene importancia.

judíos. Herodes le salió al encuentro y lo derrotó, por supuesto no sin derramamiento de sangre.

Esta derrota de un miembro de la familia de los Macabeos no gustó mucho a los judíos. Ellos habían soportado el duro gobierno de los hijos de Antipáter, y después de que Antonio y Octavio derrotaron a Bruto y a Casio (en el año 42), una delegación judía le presentó en el 41 a Antonio, en Bitinia, una queja contra Herodes y Fasael. Pero Herodes, sobornándolo, aplacó a Antonio y la misión fracasó.

En el mismo año, los judíos enviaron una segunda delegación de cien hombres a Dafne, cerca de Antioquía, a entrevistar a Antonio. La delegación se quejó de los dos hermanos y, una vez más, esto no tuvo ninguna consecuencia: Hircano temió decir nada menospreciativo sobre Herodes y Fasael; todo lo bueno que les atribuyó en presencia de Antonio movió a éste a designarlos tetrarcas. Hircano perdió así la sombra de poder que en un momento tuvo.

Pero los judíos no quedaron conformes: el yugo de hierro de los edomitas les resultaba intolerable. Enviaron una tercera delegación a Tiro. Esta delegación incluía no menos de mil hombres que, en nombre de todo el pueblo, protestaron contra el gobierno de Herodes y Fasael. Pero Antonio había sido ricamente sobornado (una vez más) por los hermanos, y ordenó que todos los miembros de la delegación fueran muertos. Los delegados conocían esta orden terrible pero, aun así, no quisieron emprender el retorno sin haber hecho llegar su petición. Los romanos los atacaron, y muchos fueron muertos, heridos o tomados prisioneros; el resto huyó hacia el hogar. Respondiendo a las protestas del pueblo por esta insólita atrocidad, Antonio ordenó la muerte de los prisioneros.<sup>18</sup>

Al año siguiente, los partos atacaron a Siria, y Matatías Antígono intentó lograr la ayuda de aquéllos para recuperar su trono ancestral, con la promesa (que no cumplió o que inventaron sus enemigos) de entregar mil talentos de oro y quinientas mujeres. Los partos estuvieron de acuerdo por razones políticas (eran siempre los enemigos de Roma y de sus aliados) y enviaron un gran ejército para ayudar a Matatías Antígono. Pero antes de que este ejército arribara, Antígono, como todos los Macabeos, ya había encontrado seguidores judíos.

Estos constituían un ejército formidable, que puso sitio a Jerusalén. Los seguidores de Herodes y Fasael salieron a enfrentarlo, pero la mayor parte del pueblo jerosolimitano estaba de parte de los Macabeos, y se luchó en las propias calles de la ciudad. Los partidarios de Antígono quemaron a los partidarios de Herodes y Fasael en sus casas, por lo cual Herodes se vengó ajusticiando a muchos. La fiesta de Pentecostés estaba cerca, y las multitudes que habían marchado a Jerusalén para celebrarla se unieron al ejército de Antígono. También los galileos apoyaron a Antígono, contra Herodes.<sup>19</sup>

Fasael e Hircano II fueron capturados, y Herodes se vio obligado a huir

<sup>18</sup> *Ant.*, XIV, xiii, 2; *Guerras*, I, xii, 6-7.

<sup>19</sup> *Guerras*, I, xiii, 4.

de Jerusalén; tan grande era el odio que abrigaban hacia él los judíos que, según Josefo, “más aún que los partos, lo acosaron en la lucha y lo persiguieron hasta una distancia de sesenta y nueve estadios de la ciudad”.<sup>20</sup>

Matatías Antígono fue coronado rey de Judea. Fue el último rey de pura estirpe macabea (40-37). Entonces comenzó una feroz guerra entre él y Herodes, que concluyó con la coronación de este último. Esta guerra entre el rey judío apoyado por los partos y el rey judío edomita apoyado por los romanos embebió en sangre el País de Israel y lo debilitó hasta un límite extremo. Los partos saquearon a Jerusalén y sus inmediaciones, así como a muchas otras ciudades de Palestina, y Herodes también asoló todo lo que le pareció conveniente.<sup>21</sup>

Herodes no sólo luchó contra las tropas de Antígono que encontró en Galilea, sino que también comenzó a matar a cuantos “bandoleros” o *sicarii* (es decir, “celote” patriota oculto en las cuevas y montañas) se ponían a su alcance. Josefo, a pesar de que también él los llama “bandoleros”, describe la gran valentía moral de estos hombres: “Cierta anciano galileo, uno de los fanáticos, tenía siete hijos, y cuando estos iban a obedecer la orden de Herodes y abandonar la cueva, los mató uno a uno; y cuando Herodes le extendió la mano prometiéndole no castigarlo, el viejo sólo ultrajó al rey por su origen edomita, y se lanzó al precipicio.”<sup>22</sup> ¡Tan grande era el odio de los celotes por el esclavo edomita, y tan grande su fe en la casa macabea! Un poco más adelante, encontramos a los galileos ahogando a los partidarios de Herodes en el lago de la región.<sup>23</sup>

Así eran los galileos de una época próxima a la de Jesús, y tal el estado de Galilea cuarenta años antes del nacimiento de aquél. No podía haber un material mejor para un movimiento mesiánico.

En el curso de estas guerras fueron muertos innumerables judíos, especialmente en Galilea.<sup>24</sup> Más tarde estalló otra lucha en Samaria, contra Papo, el general de Antígono. Incluso Josefo es conmovido por la crueldad de Herodes en esta guerra.<sup>25</sup> Luego de estas victorias sangrientas, Herodes sitió a Jerusalén. Pero advirtió que los Macabeos tenían una popularidad tan grande que, durante el curso mismo de la guerra, encontró conveniente casarse con una mujer de esa familia, y de este modo apropiarse de parte de su prestigio real. En el año 37 a. e. c. interrumpió el sitio de Jerusalén, marchó a Samaria, y allí desposó a Mariamne, hija de la hija de Hircano II y del hijo de Aristóbulo II.

Luego restableció el sitio, durante el cual murieron muchos hombres; la operación culminó con un ataque final, de una naturaleza tan terrible

<sup>20</sup> *Guerras*, I, xiii, 8.

<sup>21</sup> *Guerras*, I, xv, 6.

<sup>22</sup> *Ant.*, XIV, xv, 4-5; *Guerras*, I, xvi, 4. Personalmente considero que este héroe es el “Taxo” que “con sus siete hijos fue a vivir a una cueva y prefirió morir”, del que se habla en *La asunción de Moisés*, IX, 1-7 (véase también *Assumption of Moses*, A. S. Kaminetsky, *Hashiloach*, XV, 47-48).

<sup>23</sup> *Ant.*, XIV, xv, 10; *Guerras*, I, xvii, 2.

<sup>24</sup> *Ant.*, XIV, xv, 6-7 y 11-12.

<sup>25</sup> *Ant.*, XIV, xv, 12.

que espantó incluso al insensible Herodes. Cuando los romanos entraron en la ciudad no perdonaron a nadie; hombres, mujeres y niños, varones, viejos y jóvenes, niñas de tierna edad y mujeres ancianas, en las casas, mercados e incluso en el Templo, fueron ultimados como ovejas. Una ciega furia asesina se posesionó de los romanos y de la milicia herodiana. Josefo nos dice que “los soldados de Herodes llegaron a tal extremo que ningún hombre del otro bando quedó vivo”.<sup>26</sup>

No es necesario que nos extendamos sobre el pillaje y la violencia que se desataron en la ciudad; finalmente, Herodes intervino, preguntando al general romano Sosio si “los romanos suprimirían de la ciudad a todos los habitantes y posesiones, y lo harían rey de un desierto”.

Este fue realmente el caso. En la época en que Herodes “el Grande” ocupó el trono (37 a. e. c.) no sólo la ciudad real de Jerusalén, sino todo el País de Israel era un desierto. Durante los treinta años transcurridos entre la muerte de la reina Shelom-Tsion y la transformación de Herodes en monarca todopoderoso (67-37) más de cien mil judíos fueron muertos. Y éstos eran los mejores hombres de la nación, los más sanos, especialmente los jóvenes, y los más entusiastas: aquellos que se habían negado a soportar el yugo extranjero.

Así la nación quedó debilitada hasta el último extremo. Ya no había en ella hombres denodados para quienes la libertad política fuera más preciosa que la vida; sólo quedaban los otros que hemos descrito: ásperos y fervorosos creyentes que no rehúían el martirio por la Ley. E incluso a éstos, poco después, Herodes los aplastó por la fuerza.

Ya no existía la posibilidad de un gran levantamiento popular que se atreviera a avanzar, espada en mano, enfrentando al usurpador, extranjero por nacimiento, cuyo poder dependía del apoyo extranjero. Josefo dice lo mismo: “Debido a las perpetuas guerras, los judíos ya no podían rebelarse contra nadie.”<sup>27</sup> Nada quedó, salvo bandas ocultas de patriotas terroristas que tenían fuego en el corazón, pero ningún plan claro en la mente y, por otro lado, hombres que habrían luchado por la fe, pero, si bien su propósito era claro, no podían ascender al plano de la actividad política porque “su reino no era de este mundo”.

Uno y otro tipo resultaban igualmente peligrosos para Herodes, pues constituían un material inflamable que cuando el tiempo madurara “también se sumaría a sus enemigos”, aunque por sí mismo no fuera un factor político. Pero éste era el mejor material para los movimientos mesiánicos, políticos o religioso-espirituales, y éste fue también el material de que estuvo constituido el partido que apoyó a Jesús.

Sobre Herodes “el Grande” ha observado cierto historiador: “Se introdujo furtivamente en el trono como un zorro, gobernó como un tigre y murió como un perro.” ¡Qué cierto es este epigrama! Hemos visto como Herodes se pose-

<sup>26</sup> *Guerras*, I, xviii, 2.

<sup>27</sup> *Ant.*, XVIII, i, 1.

sionó del trono encubriéndose dolosamente detrás del débil Hircano. Ya rey, comenzó a asolar y destruir como una bestia salvaje.

Primero trató de borrar todo recuerdo de la casa macabea y de las familias nobles que lo habían apoyado. Tan grande era la popularidad de los Macabeos que, según la afirmación espontánea de Estrabón, “resultaba imposible obligar a los judíos a reconocer a Herodes como rey después de que fue coronado en lugar de Antígono; ni la tortura podía mover a los judíos a saludarlo como su rey, tan altamente valoraban al rey anterior (Antígono)”.<sup>28</sup> En consecuencia, esta popularidad debía ser forzosamente eliminada. Herodes persuadió a Antonio de que decapitara a Antígono —cosa que los romanos nunca habían hecho anteriormente a rey alguno—. De este modo Herodes quería demostrar que Antígono II, rey él mismo, e hijo y nieto de reyes, era considerado por los romanos un simple bandolero.

Veremos más adelante cómo, uno a uno, Herodes eliminó a los miembros de la familia real macabea y a todos sus parientes.

Después de su coronación, el edomita no provocó muchas pérdidas humanas en combates. A pesar de su sed de sangre y de su habilidad militar, por temor a los romanos, no organizó más guerras que las sostenidas contra los árabes en los años 32-31 a. e. c., y hacia el fin de su vida, aproximadamente en el año 9. Por lo menos durante su reinado, la sangre judía no corrió en el mismo grado que en los treinta años precedentes. Pero sus esfuerzos por ahogar el espíritu nacional y el resto de libertad interior provocaron a la nación una pérdida más grande que la que habría resultado de todas las guerras del mundo.

Isaac Halevy, el autor de *Dorot ha-Rishonim*, ha dedicado un volumen de muchos centenares de páginas al período de Herodes y sus hijos.<sup>29</sup> En ese libro trató de describir a Herodes como un individuo que, durante toda su vida, aspiró a ser “un rey de los gentiles” y no “un rey de los judíos”. Sus argumentos no son muy nuevos, pero sí algo perspicuos. Las múltiples actividades de Herodes en beneficio de las ciudades helenistas, los monumentos magníficos que erigió en ellas, las inmensas sumas que gastó en juegos griegos: todo esto crea fácilmente la impresión de que Herodes tenía en mente ser un “rey de los gentiles”, en especial si oponemos a aquellas actividades las objeciones que le formulaban los judíos.

Pero, a pesar de esto, o quizás precisamente a causa de esto, esa impresión no es correcta. Josefo tiene la misma idea: a él también lo sorprende el hecho de que Herodes trabajara más por el bien de los gentiles que por el de sus súbditos judíos.

Pero explica claramente la razón. El rasgo más notable de Herodes era su apetito de fama. Sabía que todo lo que hiciera por el bien de sus súbditos sería algo sobrentendido que no le procuraría fama alguna. Sabía también que los judíos nunca olvidarían su origen extranjero, su robo de la corona macabea, sus matanzas injustificables, su sometimiento de esclavo a los

<sup>28</sup> Josefo cita esta afirmación del famoso escritor griego en *Ant.*, XV, i, 2.

<sup>29</sup> *Dorot ha-Rishonim*, Pt. I, vol. 3. Francfort del Meno, 1906.

romanos, y su desconocimiento de muchas de las leyes de Israel. No le quedaba más que un medio de satisfacer su apetito, a saber: una generosidad magnificente con las ciudades griegas y, en general, con todos aquellos que no eran sus súbditos; a ellos no tenía la obligación de beneficiarlos y podía contar con su gratitud.

Y tan bien servido fue por la adulación prevaleciente en las ciudades griegas y por la multitud de retóricos profesionales, que su prestigio se difundió ampliamente, y obtuvo en el extranjero lo que no logró en el propio país. Sus cálculos resultaron correctos: fueron los aduladores griegos quienes lo saludaron como “Herodes el Grande”; todo lo que encontramos en Josefo sobre “las obras de su poder y majestad”, proviene de los escritos del heleanista Nicolao de Damasco. Pero el pueblo de Israel lo apodaba “el esclavo edomita”. Al explicar la vanidad de Herodes, Josefo añade que “los judíos no podían halagarlo con estatuas o palacios”; en consecuencia, no simpatizaba con ese pueblo, y se volvió hacia los griegos, que tenían esos medios de honrar.<sup>30</sup>

En muchos fragmentos de Josefo encontramos observaciones que parecen apuntar deliberadamente contra la opinión del autor de *Dorot ha-Rishonim*. Por ejemplo: “En general, la munificencia de Herodes no puede despertar ninguna sospecha de que, en su generosidad para con las ciudades griegas, que era mayor que la de los propios gobernantes de las mismas, fuera movido por motivos ocultos.”<sup>31</sup>

La prueba más destacada de que también quería ganar la estima de los judíos con algún gran acto que aumentara sus méritos a los ojos de aquéllos, por más alto que fuera su costo, es el edificio del Templo, ese “Edificio de Herodes” tan famoso en la literatura judía. Esta construcción grande y sagrada era la única que podía erigir en el País de Israel para que le reportara gloria y honor entre los judíos, y en ella prodigó enormes sumas. Se consideró también judío y rey de los judíos en todo lo referente a la protección de las gentes de Israel fuera de Palestina.

Cuando, en el año 22, se encontró con Agripa en la isla griega de Mitilene (Lesbos), los judíos que vivían allí se le quejaron de los vecinos y funcionarios, que los oprimían y obstaculizaban sus prácticas religiosas. Herodes abogó por ellos, e hizo cuanto estuvo en su poder por mejorar su estado; por otra parte, el representante de estos judíos en varias ocasiones lo llamó “nuestro rey”.<sup>32</sup> Parecería asimismo que los edictos promulgados por Augusto en favor de los judíos de Asia y de Cirene (en Libia), aunque de diferentes fechas, se debieron también a los esfuerzos de Herodes, puesto que Josefo los incluye entre los hechos de su reinado.<sup>33</sup>

Algo más: cuando Syllæus, primer ministro de Obodas, el rey de los árabes, le pidió a Herodes por esposa a su hermana Salomé, éste a quien Halevy

<sup>30</sup> *Ant.*, XVI, v, 4.

<sup>31</sup> *Guerras*, I, xxi, 12.

<sup>32</sup> *Ant.*, XVI, ii, 3-5.

<sup>33</sup> *Ibid.*, VI, 1-7. Todo lo que aduce a propósito de la cuestión el autor de *Dorot ha-Rishonim* (I, iii, 25-86) es pura casuística.

llamaría “rey de los gentiles” exigió que el peticionante se convirtiera al judaísmo (ἐγγραφῆναι τοῖς τῶν Ἰουδαίων ἔθεσι), como el príncipe árabe se negó, su pedido fue rechazado.<sup>34</sup> Estos hechos bastan para refutar la idea de que Herodes sólo aspiraba a ser “un rey de los gentiles”.

¿Y por qué habría sido tan colérico con quienes se oponía a él en Judea, si no hubiera deseado en absoluto ser “un rey de los judíos”?<sup>35</sup>

Lo que puede decirse con certeza es que buscó honor y prestigio dondequiera pudiera encontrarlos; como sabía que era más fácil obtenerlos en el exterior, entre los griegos más que entre los judíos, y puesto que se necesitaban grandes riquezas para erigir los monumentos y estatuas y realizar los actos munificentes que eran las únicas cosas capaces de asegurar su fama y difundir su reputación, obtuvo los medios entre sus súbditos judíos (pues los romanos no le habrían permitido recaudar dinero entre quienes no eran sus súbditos), y los entregó a los extranjeros.

Pero, como quiera que sea, su amistad con los gentiles y la opresión de sus súbditos judíos amargó al pueblo y suscitó el antagonismo popular hacia el medio-judío que gobernaba gracias al favor romano. Véase, por ejemplo, cómo es descrito por la delegación judía que concurrió a quejarse de Arquelao ante Augusto, inmediatamente después de la muerte de Herodes: “El (Herodes) cometió actos de tirano que habrían acabado con los judíos, y asimismo inventó cosas nuevas de su propia mente que eran contrarias al espíritu del pueblo de Israel, y mató a muchos hombres, con una crueldad sin paralelo en la historia.

“Peor aún fue la suerte de los supervivientes, pues no sólo los oprimió, sino que también amenazó con confiscar sus propiedades. Engalanó sin término a las ciudades próximas al País de Israel, a expensas de sus súbditos expoliados. Redujo al pueblo a una pobreza abyecta, aunque lo había encontrado, con unas pocas excepciones, en una condición de riqueza. Confiscó las propiedades de las familias más altas —a las que condenaba a muerte con el menor pretexto—, y a los que toleraba vivos, los privaba de sus bienes. No sólo exigió tributos, año tras año, a todos los habitantes, imponiéndolos sin clemencia y extrayéndolos por la fuerza, sino que además era imposible vivir sin sobornarlo a él y a los servidores, amigos y funcionarios a los que contaba la recaudación.

“Era imposible hablar de su corrupción de doncellas y mujeres; después de hacer estas cosas perversas cuando estaba bebido y sin testigos, quienes las habían sufrido preferían guardar silencio como si nada hubiese ocurrido, y no decir nada afuera. Y así Herodes se había conducido con los judíos con una crueldad tan grande como la de una bestia salvaje que gobernara a la humanidad. Aunque los judíos habían sufrido antes muchas fatigas y opresiones, su historia nunca había registrado aflicciones tan grandes como las que padecieron a manos de Herodes.”<sup>36</sup>

<sup>34</sup> *Ant.*, XVI, vii, 6. Véase también Schürer, I, 4 397, 406.

<sup>35</sup> Réville, *Jésus de Nazareth*, 2ª ed., París, 1906, págs. 210-211.

<sup>36</sup> *Ant.*, XVII, xi, 2; *Guerras*, II, vi, 2, lo repite casi con las mismas palabras, pero de modo más breve y enérgico: “No fue un rey, sino el más bárbaro

Tal es la historia de las obras de Herodes “el Grande”: matanzas, confiscación de propiedades, duros tributos, corrupción y desprecio de la Ley. La pérdida de los mejores elementos culturales, la severa opresión política, la privación de la libertad, la sospecha, el espionaje, la adulación al grande, el aumento de las necesidades y de la pobreza: estas fueron las características del gobierno herodiano, que se extendió hasta la época del nacimiento de Jesús. Gota a gota Herodes drenó la sangre de los judíos durante los treinta y tres años de su gobierno (37-4 a. e. c.). Raramente pasaba un día sin que alguien fuera ajusticiado.

En el año 37, cuando acababa de ascender al trono, mató a cuarenta y cinco de los más nobles jerosolimitanos, pertenecientes a la familia macabea, confiscando sus propiedades para su propio uso: era el “año de remisión” (Deuteronomio 15: 1) y necesitaba dinero.<sup>37</sup>

Al finalizar el año 35, Aristóbulo III, hermano de la reina Mariamne y cuñado de Herodes, fue ahogado por orden de Herodes cuando se bañaba en Jericó.<sup>38</sup>

En el año 34, fue ajusticiado Iósef, el esposo de Salomé, la hermana de Herodes.<sup>39</sup>

En el 30, fue muerto Hircano II, al cumplir ochenta y dos años, a pesar de que por tener un defecto físico no podía ser elegido sumo sacerdote, y en consecuencia no representaba ningún peligro para Herodes. (Este es el mismo Hircano que llevó al poder a Antipáter y a su hijo, que salvó a Herodes de morir a manos del Sanhedrín, y que era abuelo de Mariamne, la amada esposa del tirano.)<sup>40</sup>

Hacia fines del año 29, fueron ajusticiados Sohœmus de Iturea, Mariamne, esposa de Herodes, y poco después Alejandra, madre de la anterior y suegra de Herodes.<sup>41</sup>

El año 25 vio el asesinato de Costóbaro (Kauzgeber), segundo esposo de Salomé, y de los hijos de Babá, de ascendencia macabea, que pertenecían al partido de Antígono y a los que Costóbaro había ocultado de Herodes; con ellos fue también muerto Lisímaco Gadio, conocido como Antipáter, y Dositeo. Poco tiempo después, cuando el pueblo se enfureció por los juegos atléticos, el teatro y el anfiteatro orientados en Jerusalén por Herodes, diez hombres conspiraron para matar al tirano; entre ellos había un ciego

---

de los tiranos que nunca hayan ocupado un trono. Mató a innumerables hombres, y a los que quedaron les hizo envidiar la suerte de aquéllos. No sólo torturó individualmente a sus súbditos, sino que oprimió a ciudades enteras. Engalanó a ciudades extranjeras, mientras destruía a las propias; enriqueció a pueblos extranjeros con la sangre de los judíos. Así, en lugar de la riqueza y de las buenas leyes anteriores, hubo una completa pobreza y leyes malas. En resumen, los judíos sufrieron más en unos pocos años, desde el ascenso de Herodes, de lo que habían sufrido sus padres desde que dejaron Babilonia, durante el reinado de Jerjes.”

<sup>37</sup> *Ant.*, XV, i, 2; *Guerras*, I, xviii, 4.

<sup>38</sup> *Ant.*, XV, iii, 3; *Guerras*, I, xxii, 2.

<sup>39</sup> *Ant.*, XV, iii, 9; véase *Guerras*, I, xxii, 4-5.

<sup>40</sup> *Ant.*, XV, vii, 1-4; *Guerras*, I, xxii, 1.

<sup>41</sup> *Ant.*, XV, vii, 4-6, 8; *Guerras*, I, xxii, 3-5.

que los incitaba, y aunque debido a su defecto no tomó parte en la acción, estaba preparado para compartir la pena que pudiera corresponderles.

Los conspiradores fueron capturados merced a la información pasada por un espía, y osadamente confesaron que habían intentado matar a Herodes, o por lo menos a los que estuvieran próximos a él, para que su suerte demostrara a los hombres cuán peligroso era tratar con ligereza lo que la nación consideraba sagrado. Todos ellos fueron ajusticiados con una crueldad atroz, pero el pueblo cortó en pedazos al espía que los había traicionado y arrojó la carne a los perros. Nadie quiso denunciar a los que mataron al traidor, puesto que todos lo consideraban digno de su muerte. Herodes ordenó entonces el flagelamiento de algunas mujeres, las que, sometidas a la tortura, mencionaron varios nombres. Los sospechosos fueron inmediatamente ajusticiados, junto con sus familias.<sup>42</sup>

Hacia el año 7 a. e. c., Alejandro y Aristóbulo, los hijos que dio a Herodes su esposa Mariamne, fueron estrangulados en Sebaste (Samaría) por orden de su padre, junto con trescientos hombres que eran seguidores de aquéllos, o se sospechaba que lo eran.<sup>43</sup>

En el mismo año o en el siguiente, muchos fariseos fueron gravemente multados y después condenados a muerte, por negarse a jurar fidelidad al emperador y a Herodes. Las multas habían sido pagadas por la esposa de Ferora, el hermano de Herodes, y en compensación los fariseos profetizaron que Ferora o sus hijos ocuparían el trono de aquél. (Pero puede que esta “profecía” fuera inventada por la calumniadora Salomé.) El eunuco Bagoas, el esclavo Caro, y todos los cortesanos de Herodes que dieron crédito a esa predicción, fueron muertos junto con los fariseos.<sup>44</sup>

En el año de la muerte de Herodes, el 4 a. e. c., dos sabios, Judá ben Tsarifa (o Ben Setorai) y Matatías ben Margalit, incitaron a sus discípulos a destruir, a riesgo de sus vidas, el águila de oro que Herodes había ubicado en el portal del Templo. El capitán de la guardia capturó a cuarenta discípulos y a los dos maestros. Los presos asumieron heroicamente su acto, y dijeron que no se arrepentían de él. Entonces Herodes ordenó que fueran quemados vivos, después de un juicio fraguado que dispuso en Jericó cuando ya estaba mortalmente enfermo y no podía tenerse en pie.<sup>45</sup>

El mismo año, cinco días antes de su muerte, ordenó el asesinato de su hijo Antipáter. En el curso de los pocos días que antecedieron a su fin re-

<sup>42</sup> *Ant.*, XV, vii, 10; viii, 3-4. Parecería que la leyenda talmúdica sobre Babá ben Buta (según la cual cuando Herodes mató a los sabios, a él le perdonó la vida, limitándose a hacerle perforar los ojos: *Bab. Bath*, 3b-4a) está de algún modo relacionada con los hijos de Babá y también con la del ciego que participó en la conspiración; ellas son ecos distantes e indistintos de lo que ocurrió en la época de Herodes, y confunden los nombres y los hechos. También lo que dice el Talmud (*Bab. Bath*, 3b-4a) sobre Mariamne y su actitud hacia Herodes es sólo un eco vago y tardío. Véase Yabetz, *Toldot Yisrael*, V, Cracovia, 1904, pág. 58, n. 1.

<sup>43</sup> *Ant.*, XVI, xi, 2-7; *Guerras*, I, xxvii, 2-6.

<sup>44</sup> *Ant.*, XVII, ii, 4.

<sup>45</sup> *Ant.*, XVII, vi, 2-4; *Guerras*, I, xxxiii, 1-4.

pugnante, fue capaz de encerrar en el hipódromo a muchas personas principales, una por cada familia de importancia, dando instrucciones a su hermana Salomé y al esposo de esta última, Alexas, para que tan pronto como él expirara el ejército diera muerte a los hombres arrestados, de modo que el duelo fuera grande y todas las familias de Jerusalén tuvieran que llorar su deceso.<sup>46</sup>

Si bien no podemos creer en esa orden, a pesar de su carácter extraordinariamente bárbaro,<sup>47</sup> así como también es lícito dudar de la orden de matar a los niños de Belén,<sup>48</sup> y considerar a ambas por igual legendarias, la misma existencia de estas leyendas prueba suficientemente la enorme crueldad del “esclavo edomita” y la fuerza del temor mortal que esta crueldad difundió en el pueblo durante su vida e incluso después de su desaparición. No puede sorprendernos que, en antiguas fuentes judías, se lea: “El día en que murió Herodes hubo fiesta.”<sup>49</sup>

Pero peor aún que el efecto de este interminable derramamiento de sangre fue el del terror político que Herodes implantó en Judea. En esto rivalizó con los terroristas de la Revolución Francesa y con los bolcheviques. Josefo narra que “Herodes controlaba del modo más cuidadoso que sus súbditos no tuvieran ninguna oportunidad de proclamar la disconformidad que suscitaba su gobierno”. Estaba prohibido que los ciudadanos se reunieran, participaran en concentraciones públicas, e incluso que caminaran juntos. A los transgresores se les aplicaban severas penas. Muchos fueron llevados, abierta o secretamente, a la ciudadela de Hircania, y allí ajusticiados. Numerosos espías vigilaban la ciudad y los caminos.

Se ha dicho que Herodes mismo no desdeñaba el espionaje, y que con frecuencia vestía ropas comunes y así disfrazado se mezclaba por la noche con la gente, para saber lo que pensaban sobre su gobierno. “Los que se oponían totalmente a sus innovaciones eran perseguidos con diversos métodos, y al resto lo obligaba a jurarle fidelidad y a subordinarse a todos los actos de gobierno. Muchos obedecían estas exigencias para agradarle o por miedo, pero a los insatisfechos o que se quejaban de estas abominaciones, los suprimía por todos los medios posibles.”<sup>50</sup>

El Sanhedrín, la verdadera autoridad suprema del pueblo, en la época de Herodes dejó prácticamente de existir: sólo se le permitía abordar cuestiones religiosas sin importancia, mientras que en el aspecto civil estaba obligado a someterse a los dictados del tirano, el cual cambiaba de sumo

<sup>46</sup> *Ant.*, XVII, vii, 1; VI, 5; *Guerras*, I, xxxiii, 6-7.

<sup>47</sup> El *Meg. Taanit* (escolio), § 9, atribuye la orden a Herodes. Pero el § 11 dice lo mismo del rey Janneo, lo que es claramente erróneo. Quizá la verdad corresponda a lo afirmado por Salomé y su esposo: Herodes ordenó la liberación de los notables que pudieran haber sido puestos en prisión por razones políticas poco tiempo antes de su muerte, y no precisamente para suscitar lamentaciones. No obstante, la leyenda explica el arresto de un modo que está en consonancia con el espíritu de Herodes. (Las afirmaciones de Salomé y su esposo son citadas por Josefo, *Ant.*, XVII, viii, 2; *Guerras*, I, xxxiii, 8.)

<sup>48</sup> Mateo, 2:1-18.

<sup>49</sup> *Meg. Taanit* (escolio), § 9.

<sup>50</sup> *Ant.*, XV, x, 4.

sacerdote como de vestiduras. Después de la muerte de Matatías-Antígono II, designó sumo sacerdote a “Ananel el Babilonio” (según Josefo)<sup>51</sup> o a “Hanamel el Egipcio” (según la *Mishná*).<sup>52</sup> Poco después, nombró para el mismo cargo a Aristóbulo, y en el mismo año lo hizo ahogar en Jericó.

Volvió entonces a designar a Hanamel, después del cual hubo una larga serie de sumos sacerdotes nombrados y depuestos a voluntad por Herodes: Ieshua ben Fiabi, Simeón ben Betos, Matatías ben Teófilo, Iósef ben Ellem, Ioezer ben Betos. Para su tiranía, Herodes dependía de soldados mercenarios, tracios, germanos y galos, como si —dice Josefo— “necesitara mucha protección contra sus súbditos”.<sup>53</sup> Sus funcionarios principales eran griegos. El griego Ptolomeo, por ejemplo, ocupaba el cargo de jefe del tesoro nacional. Y había tres eunucos extranjeros “que tenían una poderosa influencia en los asuntos de Estado”.<sup>54</sup>

Es fácil imaginar qué odioso y detestable resultaba este gobierno a un pueblo como el judío, y qué terror y miedo les infundía esa tiranía. El pueblo rechinaba los dientes en secreto contra el “esclavo edomita” que lo gobernaba, y esta rabia impotente ulceró e infectó a los jóvenes y a los mejores hombres de la nación, manifestándose en las conspiraciones tramadas durante la vida de Herodes, y en la revuelta total inmediatamente después de su muerte.

Cuanto más necesario se hace ocultar el disgusto por cualquier gobierno político, más profundamente penetra y más probable es que produzca rebeliones potenciales que sólo esperan un momento favorable para levantar la bandera de la desobediencia abierta. Como el pueblo no veía en Herodes más que a un emisario romano, el mismo odio se dirigió contra “el reino de Edom” y el “perverso reino de Roma”, expresiones que vinieron a ser sinónimas, de modo tal que en el Talmud y en el *Midrash* se dice “Edom” en lugar de “Roma” (si bien en algunos lugares el cambio responde al temor al censor).

A las atenciones soportadas por causa del rey cruel, debemos añadir muchas penurias debidas a hechos naturales. En el 31 a. e. c. hubo en Judea un terremoto que mató aproximadamente a treinta mil personas y gran cantidad de ganado.<sup>55</sup> Esta calamidad sobrevino en el momento en que los judíos sufrían fuertes pérdidas humanas en una derrota a manos de los árabes. Los años 25 y 24 fueron de hambre; la inanición trajo consigo plagas y pestilencias.<sup>56</sup> Al pueblo le pareció que éstos eran los verdaderos “tormentos del Mesías” que presagiaban el advenimiento del redentor.

Consecuentemente, entre las gentes de la época se suscitaron intensos anhelos mesiánicos, los que encontraron expresión en muchos *Libros apócrifos* llenos de fantasías mesiánicas y visiones apocalípticas. Los saduceos, como los ricos y aristócratas de todas las épocas y países, eran completamente

<sup>51</sup> *Ant.*, XV, ii, 4; iii, 1.

<sup>52</sup> *Para*, III, 5.

<sup>53</sup> *Ant.*, XV, ix, 5.

<sup>54</sup> *Ant.*, XVI, viii, 1.

<sup>55</sup> *Ant.*, XV, v, 2; *Guerras*, I, xix, 3.

<sup>56</sup> *Ant.*, XV, ix, 1.

realistas, veían que no había ninguna esperanza de liberarse del yugo romano, y que su propia condición no era tan mala que resultara insoportable; incluso los fariseos eran lo bastante sensatos como para reconocer que “vana es la esperanza del hombre”, y que todo lo que podían esperar era la merced del cielo que en una época buena vería conveniente enviar el justo redentor a Israel.

Pero muy diferente era la gente más joven, entusiasta y de sangre ardiente, que se reunía en partidos de “celotes” cuyo objeto era apresurar la redención y “acercar el fin”. De un extremo a otro, Palestina estaba llena de descontentos y rebeldes; éste era especialmente el caso de Galilea, la cuna del “celotismo”. Este es un hecho que no debe pasar inadvertido en la historia de Jesús. También en Judea y Jerusalén la mayoría estaba cansada de la pesada carga del “reino de Edom” —en sus dos sentidos—. Y cuando un pueblo está “cansado de soportar” podemos esperar cambios políticos de envergadura, pues en tales condiciones la multitud inquieta aprovecha el primer momento favorable para arrancar de cuajo el orden existente.

Herodes habría terminado de cerrar los ojos cuando estallaron revueltas y tumultos de una magnitud nunca vista en el país judío. Antes de que Arquelaos llegara a ocupar el trono de su padre, el pueblo, que no podía olvidar la horrible muerte a manos de Herodes de Judá ben Tzarifa y Matalías ben Margalot, en lugar de llorar al rey muerto, proclamó en reuniones su dolor por aquellos que habían sido injustamente ultimados. Exigieron a Arquelaos que vengara a estos mártires —todavía insepultos—, castigando a los consejeros que habían instigado al rey a dictar la sentencia de muerte, y destituyendo al betosiano Ioezer, el último sumo sacerdote designado por Herodes.

No habiendo sido aún confirmado como rey por los romanos, Arquelaos no quiso hacerlo, y trató de persuadir al pueblo de que no presionara con sus demandas. Pero las gentes estaban fuera de control y eran incapaces de atender razones. El hijo de Herodes destacó un cuerpo de soldados contra la asamblea reunida en el patio del Templo, pero fueron apedreados y obligados a huir. Entonces Arquelaos, aunque no se atrevía a castigar a los consejeros de su padre sin la sanción del emperador, se permitió enviar todo su ejército contra la asamblea popular, y en un día mató a tres mil hombres,<sup>57</sup> que cayeron como ovejas junto a sus ofrendas. El Templo quedó lleno de muertos.<sup>58</sup>

Esto reveló el carácter real de Arquelaos: era un verdadero hijo de Herodes; en lo que a crueldad e injusticia se refiere, fue cierto que “de tal palo tal astilla”. Ya mientras se estaba educando en Roma, los judíos se habían quejado de que sedujera a sus hijas y mujeres.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> *Ant.*, XVII, ix, 1-3; *Guerras*, II, i, 2-3.

<sup>58</sup> *Ant.*, XVII, ix, 5; *Guerras*, II, ii, 5. Quizá Lucas, al hablar de los “galileos cuya sangre se mezcló con sus sacrificios” (Lucas, 13:1) confunde a Arquelaos con Pilato. Véase la pág. 158, n. 86.

<sup>59</sup> A. Berliner, *History of the Jews in Rome* (traducción hebrea publicada en la *Bibliotheca*, ed. Ha-Zeman, enero de 1913, vol. 8, Vilna, 1913, pág. 29).

El pueblo ya no podía esperar nada bueno de él; cincuenta ancianos, apoyados en Roma por más de ocho mil judíos, entrevistaron en delegación al emperador Augusto y le pidieron que los liberara de ese “reino” gobernado por monstruos como Herodes y Arquelaos. Ellos y quienes los habían enviado preferían volver a la condición de la época premacabea, cuando Palestina era parte de los imperios persa o griego, antes de que llegara Antíoco con sus decretos. Pedían ser gobernados por el representante del Imperio Romano, el procurador de Siria, antes que por un rey judío, siempre que se les concediera autonomía en los asuntos internos.<sup>60</sup>

Y esta no era sólo la petición de los delegados del pueblo, sino también de los propios parientes de Arquelaos, quienes veían claramente que su única posibilidad de quedar en paz radicaba en que las riendas del gobierno no estuvieran en manos de un miembro de la casa de Herodes.<sup>61</sup> ¡Qué grandes debieron de ser los sufrimientos soportados por el pueblo, para que éste se sintiera más libre bajo el gobierno de un poder extranjero que con un monarca de su misma fe! Sólo después de haber bebido hasta las heces en la copa del sufrimiento los judíos perdieron su resistencia y su paciencia.

Que ya no había paciencia lo demuestra con amplitud lo que ocurrió en Judea inmediatamente después de la muerte de Herodes, cuando las protestas irracionalistas contra las terribles villanías de esa familia (protestas que durante la vida del tirano habían sido sofocadas por el miedo al edomita) se precipitaron como un diluvio, sin mermar siquiera frente a un peligro mayor.

Habiendo apagado las llamas de la primera rebelión con la sangre de tres mil hombres, Arquelaos se dirigió a Roma a conocer el último testamento de su padre (que lo hacía rey de Judea, Samaria e Idumea), confirmado por Augusto. Pero mientras él estaba todavía ocupado en Roma, nuevos disturbios estallaban en Judea. Varo, el gobernador de Siria (el mismo que en el año 9 e. c. cayó en las manos de Arminio Querusco en la selva de Teutoburgo, y al que Augusto apostrofó diciendo: “¡Varo, Varo, devuélveme mis legiones!”) llegó a la región y castigó severamente a los rebeldes. Al volver a Antioquía, dejó a Sabino con una legión en Jerusalén.

Este Sabino oprimió deliberadamente al pueblo para provocar otra revuelta que le diera la oportunidad de aplastarla con la ayuda del ejército, replicando de este modo al reproche que se le hacía en Roma de que, por avaricia, ponía las manos en los tesoros reales de las fortalezas. El episodio ocurrió durante la fiesta de Pentecostés, cuando Jerusalén estaba atestada de peregrinos provenientes de Judea y otras partes, edomitas, gentes de Jericó y de más allá del Jordán, y especialmente galileos.

Todos ellos se sumaron a los judíos jerosolimitanos, pidiendo venganza contra el tirano Sabino. Atacaron a los romanos simultáneamente en tres barrios: el norte (zona del Templo), el sur (zona del hipódromo) y oeste (zona de los palacios reales). La lucha más violenta se entabló en la zona del Templo. Los judíos encaramados en los tejados de las galerías que ro-

<sup>60</sup> *Ant.*, XVII, xi, 1-2; *Guerras*, II, vi, 1-2.

<sup>61</sup> *Ant.*, *ibid.*; *Guerras*, *ibid.*; cf. *Ant.*, XVII, ix, 4.

deaban el Templo, con hondas o con la mano, arrojaban piedras a los soldados. Los romanos adoptaron el plan terrible de prender fuego secretamente a tales galerías...

Los delicados edificios quedaron reducidos a ruinas, y los hombres encamados en los tejados cayeron y se quemaron o fueron enterrados vivos por los escombros, mientras que muchos prefirieron el suicidio antes que entregarse al enemigo. Y, lo que es aún peor, la soldadesca romana penetró en el Templo, saqueándolo. Sabino no sólo no lo impidió, sino que él mismo tomó abiertamente cuatrocientos talentos del tesoro del Templo.<sup>62</sup>

Tales proezas no hacían más que aumentar la cólera del pueblo, e incluso algunos soldados herodianos se pasaron al lado de los rebeldes, poniendo sitio junto con ellos al Palacio de Herodes, en el que se habían fortificado Sabino y sus tropas, y exigiendo que los romanos dejaran la ciudad. Pero Sabino temía abandonar el palacio, y aguardó la ayuda de Varo. La Gran Rebelión, que habría de concluir con la Destrucción del Segundo Templo, comenzó inmediatamente después de la muerte de Herodes: esos tumultos y revueltas eran "el principio del fin".

Verdaderamente, toda Judea estaba fuera de control. No existía en ella ningún gobierno de posición confirmada y aceptada por el pueblo; el odio latente contra el gobierno edomita-romano estalló como un volcán, y de un extremo al otro, el país se cubrió de revueltas, tumulto y confusión. Dos generales de Herodes que habían completado su servicio en el ejército retornaron a su hogar en Idumea, y allí lucharon contra los que seguían siendo fieles al tirano, y contra el gobernador Ahiab, pariente de Herodes, al que obligaron a refugiarse en las montañas.

Simeón de Transjordania, uno de los funcionarios de Herodes, un hombre de gran altura, coraje y gentileza, se apoderó del trono, saqueó el palacio real en Jericó e incendió muchos otros, hasta que Grato lo enfrentó en una batalla, capturándolo y decapitándolo. Asimismo en Bet-Ramta sobre el Jordán,<sup>63</sup> uno de los palacios reales fue quemado por una multitud de rebeldes.

Cierto pastor, Athronges, que basaba exclusivamente su distinción en su altura y coraje, con cuatro hermanos semejantes a él, altos y fuertes, se propuso asimismo ocupar el trono de Herodes. También Athronges, en esta época desamparada, encontró una multitud de seguidores. Atacó a los romanos, por quienes sentía un odio mortal debido a las abominaciones que cometieron en Judea, y a los soldados herodianos aliados a aquéllos. Pero —como es corriente en los rebeldes que dependen por completo del apoyo del populacho— Athronges y sus seguidores atacaban también a sus compatriotas judíos en cuanto los sospechaban inclinados hacia los romanos o simplemente con alguna tendencia a la paz...

Josefo nos dice que "en aquellos días Judea estaba llena de bandas de merodeadores; dondequiera se reuniera una asamblea de descontentos, se elegía un rey, para daño de toda la nación. Por cierto que estos reyes no

<sup>62</sup> *Ant.*, XVII, x, 1-2; *Guerras*, II, iii, 1-3.

<sup>63</sup> Así se denomina a la ciudad en *Guerras*, II, iv, 2; en *Ant.*, XVII, x, 6, se la llama Jamat.

infligían más que pérdidas ligeras a los romanos, pero cayeron sobre su propio pueblo como una pestilencia que avanzaba en la oscuridad".<sup>64</sup>

Pero el rebelde más peligroso de todos fue el galileo Judá, cuya gran fuerza radicaba en que estaba inspirado por sentimientos nacionalistas. Era hijo de Ezequías de Galilea, a quien Herodes ajustició antes de ser rey, y debido a su muerte el tirano había sido procesado criminalmente por el Sanhedrín.<sup>65</sup> El padre, gran nacionalista y celote, al que Herodes y Josefo trataron de pintar como un mero salteador, dejó en herencia al hijo un odio amargo e inaplacable por quienes habían esclavizado y oprimido a su pueblo —romanos y edomitas por igual—. En virtud de los esfuerzos del hijo, las montañas y plazas fuertes galileas se transformaron en el centro de la acción de quienes ardían en las llamas del fanatismo nacional, de los rebeldes e idealistas nacionalistas.

Cerca de Seforis, a sólo una hora del lugar de nacimiento de Jesús —Nazaret—, el galileo Judá reunió un numeroso cuerpo de nacionalistas desesperados, atacó los arsenales del rey, se apoderó de las armas y las distribuyó entre sus seguidores, llevándose además el dinero que encontró. Este celote guerrero luchó contra todo el que, gentil o judío, se oponía a la idea de la libertad y, como es común en tales campañas, distinguió poco a los enemigos y traidores reales de los judíos que sólo eran pacifistas. Se hizo temer en toda Galilea.

Tales eran las condiciones de Judea, y especialmente de Galilea, inmediatamente después de la muerte de Herodes. La rebelión se difundía en todas las provincias: Judea, Idumea, Galilea y más allá del Jordán. No se daba cuartel a las legiones romanas, ni a los soldados herodianos, ni a nadie que no se enrolara en algún partido nacionalista. Prevalecía una anarquía completa: "En aquellos días no había rey en Israel; todo hombre hacía lo que le parecía justo a sus propios ojos." Debemos subrayar que todo esto ocurría sólo tres o cuatro años antes del nacimiento de Jesús.

Finalmente, tras muchos esfuerzos, los tumultos y rebeliones fueron aplastados. Varo, con un fuerte ejército romano reforzado con divisiones de Beirut y Arabia, volvió por segunda vez al País de Israel. Primero destacó algunas partes de su fuerza armada contra Seforis. Quemó la ciudad y vendió a sus habitantes como esclavos. El mismo marchó luego contra Samaria e incendió a la vecina Emaús. En las regiones cercanas a Samaria y Emaús, los árabes, que odiaban a Herodes y a sus amigos romanos, quemaron y saquearon aldeas. Era como si todos se hubieran unido para destruir al País de Israel y a sus habitantes.

Varo se dirigió a continuación a Jerusalén, y cuando los judíos, que sitiaban a los romanos fortificados en el castillo de Herodes, vieron su gran ejército, levantaron el sitio y comenzaron a excusarse diciendo que era sólo una multitud de peregrinos, y que Sabino, que los había provocado, tenía la culpa de los desórdenes.

<sup>64</sup> *Ant.*, XVII, x, 8.

<sup>65</sup> Véase la pág. 137.

Sabino consideró conveniente abandonar la ciudad, y Varo envió su ejército a perseguir a los rebeldes fuera de Jerusalén. Luego de ordenar la crucifixión de no menos de dos mil hombres, retornó a Antioquía. A los que habían encabezado la revuelta en Idumea, el gobernador de Siria los envió a Roma. Allí fueron juzgados ante el emperador Augusto que también ordenó una gran cantidad de muertes.<sup>66</sup>

Pero tampoco esto señaló el fin. En los tiempos de anarquía política surge otro tipo de gobernante autodesignado, diferente de Simeón de Transjordania o del pastor Athronges. Se trata de los que pretenden ser reyes o príncipes que se suponen muertos o asesinados. Tales pretendientes se esfuerzan por ganar seguidores entre los adherentes al gobernante desaparecido. Así, el afecto por los Macabeos era tan fuerte y estaba tan profundamente arraigado en el corazón de los judíos, que a un impostor le bastó poseer un aspecto de joven gentil semejante al de Alejandro, el hijo de Herodes y de la macabea Mariamne, príncipe que había sido asesinado, para que se difundiera el rumor de que en realidad se había salvado milagrosamente (el impostor afirmaba que los ejecutores tuvieron piedad de él, y que ahorcaron a otras dos personas en su lugar y de su hermano Aristóbulo), y todos los judíos se agitaran, le rindieran honores reales y pusieran a su disposición grandes riquezas.

Los hebreos de Creta y Melos le proporcionaron dinero generosamente. Los de Roma fueron a saludarlo, y cuando “pasó en una carroza estallaron en una alegría tumultuosa, más especialmente porque era el hijo de la macabea Mariamne”.<sup>67</sup> El adoptó un modo de vida regio; las multitudes lo rodeaban y prorrumpían en alegres vítores en su honor. ¡A tal punto podía animar a la nación un descendiente de los Macabeos, aunque fuera dudoso!

Pero todo quedó en la nada: un servidor de Augusto y Augusto mismo advirtieron que no era descendiente de reyes, y lo persuadieron de que admitiera su fraude. Confesó para salvar su vida. ¡Pero a qué estado de confusión y excitación debía haber sido reducido el pueblo, para que prestara oídos a fraudes semejantes!

El reino de Herodes fue entonces dividido. Muchos eruditos han observado atinadamente que, *mutatis mutandis*, existen ciertas analogías entre el reinado de Salomón y el reinado de Herodes. Ambos fueron gloriosos afuera y malísimos dentro. Así como el de Salomón, el reino de Herodes, comparado con sus pequeños vecinos, parecía rico y poderoso, pero la masa de la población estaba abatida por los tributos y el gobierno duro; los dos reyes introdujeron innumerables cambios sin prestar atención en absoluto al carácter histórico de la nación.

En los días de Salomón, como en los de Herodes, los pequeños Estados vecinos estaban sometidos a Judea o la temían, mientras que los grandes imperios (el Egipto de Psusenes II y de Shishak en el caso de Salomón, y

<sup>66</sup> Ant., XVII, x, 8-10; *Guerras*, II, i, 4.

<sup>67</sup> Ant., XVII, xii; *Guerras*, II, vii, 1-2 (con leves diferencias).

la Roma de Antonio y Augusto en el de Herodes) tenían una disposición favorable para con los gobernantes judíos, permitiéndoles cierta libertad, en tanto fueran “fieles aliados”, es decir, mientras se subordinaban a ellos.

De modo que la gloria y la libertad eran sólo aparentes, cosa que el pueblo comprendía; el pueblo sabía cuál era el verdadero valor del honor, la gloria, la riqueza y el éxito en la corte del faraón o del César reinante. Como Salomón, Herodes gustaba de los edificios gloriosos; ambos construyeron un Templo. Hasta en las numerosas mujeres Herodes y Salomón se asemejaban. La suerte política del País de Israel después de la muerte de Salomón fue notablemente semejante a la inmediatamente posterior a la muerte de Herodes.

En los últimos días de Salomón, y después de su muerte, estallaron las revueltas del edomita Hadad, de Rezon (hijo de Eliyada de Damasco), y de Jeroboam (hijo del efraimita Nebat); de modo análogo en los últimos días de Herodes, y más especialmente después de su muerte, hubo sediciones y tumultos. Así como fue dividido el “glorioso” reino de Salomón, del que se separaron Edom y Siria, también se fragmentó el reino de Herodes que perdió las ciudades griegas (Gaza, Gadara e Hipos). La división del reino de Salomón señaló el comienzo de un proceso que concluyó con la Destrucción del Primer Templo; con la división del reino de Herodes se iniciaron los hechos que terminaron con la Destrucción del Segundo Templo.

Augusto confirmó los deseos testamentarios de Herodes, pero con muchas modificaciones. Se concedió a Arquelao Judea, Samaria e Idumea, pero no el título de “rey” que heredaba de su padre. Se le otorgaba, en cambio, el de “etnarca” (líder del pueblo); las ciudades griegas palestinas a que ya nos hemos referido fueron puestas por el emperador bajo la jurisdicción de Siria. Además, de acuerdo con los deseos de Herodes, las ciudades de Jamnia, Asdod y Fasaelis se concedían a Salomé.

De modo que Arquelao heredó sólo la mitad, o incluso menos, del reino de Herodes. El resto se distribuyó entre los otros hijos del rey: Antipas recibió la Galilea y la Perea, mientras que Batanea, Argob (Traconite) y Haurán (incluso la ribera oriental del Mar de Galilea) correspondieron a Felipe. A estos dos herederos se les asignaba el título de “tetrarcas” (literalmente “jefe de cuatro” —ciudades o Estados—; posteriormente el término pasó a ser un título de nobleza, semejante al alemán “Herzog” o al inglés “Barón”, cuyo poseedor era inferior al rey, pero, dentro de sus dominios, tenía todos los privilegios reales).

Durante diez años (4 a. e. c. a 6 e. c.) Arquelao gobernó Judea, Samaria e Idumea. Designado etnarca, evidenció el mismo carácter tiránico que ya había puesto de manifiesto inmediatamente después de la muerte de su padre. Como éste, cambió constantemente de sumo sacerdote: en reemplazo de Ioezer ben Betos, nombró al hermano, Eleazar ben Betos, y más tarde a Ieshua ben Sie.

Después de divorciarse de su esposa Mariamne, Arquelao desposó a Glafira. Glafira era hija de Arquelao, rey de Capadocia; había estado desposada con Alejandro (hermanastro de Arquelao por parte de padre) y, luego de

la muerte de éste, se casó con Juba (rey de Libia), que también murió.<sup>68</sup> Para el pueblo, este matrimonio de Arquelao fue desacertado, puesto que no se le aplicaba la ley del levirato. Glafira tenía hijos de Alejandro, y ya había estado casada con otro hombre. También Arquelao erigió edificios magníficos. Reconstruyó el palacio de Jericó quemado durante los disturbios, levantó una ciudad e instaló acueductos para aprovisionar de agua el bosque de palmeras que plantó en Naarán, al norte de Jericó (lugar donde recientemente se descubrieron los restos de una antigua sinagoga).

Todo esto lo realizó con el dinero recolectado en un pueblo ya grandemente empobrecido por disturbios. No hay duda de que fue culpable de cometer atrocidades contra judíos y samaritanos, pues emisarios de ambos pueblos, a pesar de su animosidad mutua, se unieron para quejarse de Arquelao ante Augusto. El emperador se enfureció tanto que lo llamó a Roma, y luego lo desterró a la Galia, confiscando todas sus posesiones.<sup>69</sup> Judea, Samaria e Idumea fueron colocadas bajo la jurisdicción de Siria, y quedaron a cargo del gobernador o comisionado (procurador) romano, satisfaciéndose así los deseos de la delegación judía que quiso entrevistar a Augusto inmediatamente después de la muerte de Herodes.

Pero los que pidieron ese cambio se arrepintieron al poco tiempo. Ya no volvió la era de los imperios persa y ptolemaico. Había pasado para siempre la época en que Judea podía permanecer como algo despreciable, oculta en un extremo tan remoto de Asia que Herodoto no la mencionaba. Palestina se había transformado en una parte muy importante de Siria, lindante con el imperio parto, con el que los romanos están siempre en guerra sin lograr someterlo. Nuevamente Palestina había adquirido una acrecentada importancia como centro religioso y nacional de un pueblo peculiar y ampliamente esparcido en todo el mundo civilizado, que en todas partes ejercía una considerable influencia y, en Egipto y Babilonia, casi una influencia predominante.

A un país como éste, Roma no podía dejarlo en las manos de un sumo sacerdote, sólo nominalmente supervisado por el gobernador de Siria, como en los tiempos de los imperios persa y griego. De modo que para el territorio anteriormente gobernado por Arquelao se designó un gobernador especial (llamado *Epitropos* en griego y *procurador* en latín; el equivalente hebreo sería משגיח, para distinguirlo del gobernador [נציב] de Siria). Aparentemente, los sumos sacerdotes eran todavía los líderes del pueblo (τῆν δὲ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπιστεύοντο, observación esta que Josefo pone en boca de los romanos) y a los judíos se les había dejado cierto grado de autonomía que era administrado a través de las familias más importantes.<sup>70</sup>

No obstante, en la práctica, ningún paso importante podía darse sin el consentimiento del gobernador romano. Judea perdió el derecho de conducir guerras, y en Palestina sólo se acuñaban monedas de cobre. El procurador residía en Cesarea, pero vigilaba estrechamente a Jerusalén, donde se había estacionado un ejército romano permanente. Además, en la época de las Grandes Fiestas, en especial durante la Pascua, cuando la ciudad se llenaba de multitudes y más se inclinaba el pueblo a exhibir su descontento por el gobierno extranjero, el gobernador permanecía en la Ciudad Santa. Los romanos ubicaban entonces centinelas en las galerías de los alrededores del Templo.<sup>71</sup>

Cesarea se transformó en rival de Jerusalén; con las palabras del Talmud, “Cesarea llegó a no saciarse más que con la destrucción de Jerusalén”.<sup>72</sup> Los jueces judíos todavía tenían jurisdicción en casos referentes a la propiedad, y el Sanhedrín seguía juzgando en cuestiones religiosas, pero sólo podía producir sentencias de muerte como resultado de sus hallazgos en una investigación preliminar, sin poder ejecutarlas efectivamente; todo juicio en que estuviera involucrada la pena capital debía llevarse ante el gobernador romano, y a él le correspondía confirmar la sentencia. El gobernador tenía poderes irrestrictos de vida y muerte (*ius gladii* o *potestas gladii*).

Los derechos aduaneros y los tributos eran recogidos por “publicanos” o “recaudadores de tributos” (גבאי טמיון);<sup>73</sup> literalmente “recaudadores de tributos para el tesoro real” —ταμειῶν— reclutados localmente. Estos hombres recogían el dinero por la fuerza, y así el nombre מוכס, “recaudador de tributos” pasó a ser casi sinónimo de ladrón y bandolero,<sup>74</sup> y la palabra גבאי a veces equivalía a estafador.<sup>75</sup> Los recaudadores pasaban todos los tributos y derechos al procurador, a cuyo cargo estaban las finanzas del Estado. El modo en que tales tributos eran recaudados y en que se conducían las finanzas, se desprende claramente del epigrama de Tiberio: “Los funcionarios de las provincias romanas son como moscas sobre la llaga, pero los que ya se han saciado de sangre no succionan tanto como los recién llegados.”<sup>76</sup>

El procurador ejercía asimismo el derecho asumido por Herodes de designar y deponer al sumo sacerdote. Las vestiduras de este último estaban a cargo de aquél, depositadas en el Fuerte de Antonia, al cuidado del capitán comandante, en un cofre sellado por ambos (sumo sacerdote y procurador). El sumo sacerdote las recibía sólo durante el Día del Perdón y las tres Grandes Fiestas. Este era el más descarado insulto al pueblo: difícilmente pueda encontrarse un símbolo más notable de sometimiento.

Con estos derechos del procurador ¿qué quedaba de la autonomía interna? Tales “derechos” eran defendidos por cinco cohortes y un escuadrón (*ala*) de

<sup>68</sup> Es más correcto decir que ya estaba divorciada de él. Véase *Ant.*, XVII, xiii, 4; *Guerras*, IV, vii, 4; las afirmaciones de ambos textos son discutidas por Schürer, I,<sup>4</sup> 451-2.

<sup>69</sup> *Ant.*, XVII, xiii, 1-2; *Guerras*, II, vii, 3.

<sup>70</sup> *Ant.*, XX, x (final).

<sup>71</sup> *Ant.*, XX, v, 3, y viii, II; *Guerras*, XII, ii, 1, y V, v, 8.

<sup>72</sup> *Meguilá*, 6a; *Pesajim*, 42b; *Lam. R. sub voce Hayu tsareha*.

<sup>73</sup> *Gen. R.*, § 42; *Lev. R.*, § 11.

<sup>74</sup> *Nedarim*, III, 4; *Baba Kama*, X, 1 y 2.

<sup>75</sup> *Jagiga*, III, 6; *Tos. Toharot*, VIII, 5-6.

<sup>76</sup> *Ant.*, XVIII, vi, 5.

caballería, a veces reforzados con tropas locales reclutadas entre los extranjeros residentes en Palestina.<sup>77</sup>

Un pueblo como el judío, creyente en el poder del espíritu, no podía ver en ese gobierno, ejercido por el “reino impío” sobre la base de la fuerza, más que la severa visita de Dios (descrita popularmente como “los tormentos del Mesías” o “las señales del Mesías”) que habría de preceder a la redención inmediata. Para el judío el “reino de los cielos” y el “Reino de Edom” eran dos ideas grandemente opuestas, cada una de las cuales atraía por contraste la imagen de la otra.

Esta visita era de lo más rigurosa, pues las ideas y creencias judías diferían completamente de las de los romanos. El primer procurador fue Coponio (c. 6-9 e. c.). Debido al hecho de que Judea pasaba del control judío al control romano, el gobernador de Siria, Quirino, superior de Coponio, consideró conveniente realizar un censo del pueblo de la región y de sus propiedades, con vistas a fijar los tributos que Roma exigiría (6 e. c.). Pero los judíos consideraron que ese censo era contrario a la voluntad de Dios, pues cuando David contó al pueblo, estalló una plaga (2 Samuel 24). Veían, asimismo, en ese procedimiento un signo claro de su servidumbre, en tanto el mismo permitiría a los recaudadores oprimirlos en una medida ilimitada. Se suscitó una oposición muy fuerte, que llegó casi a la rebelión.

Desde esa época en adelante la palabra griega κήρυξος se transformó en hebreo en sinónimo de multa o castigo (קנס, קונטיין). Aunque el sumo sacerdote Joezer ben Betos logró apaciguar al pueblo, y aunque el censo finalmente se llevó a cabo, la resistencia produjo un resultado importante: tuvo el efecto de unir a los nacionalistas extremos que, como hemos observado frecuentemente, habían existido desde la época de Pompeyo. Así se constituyó una nueva secta: la de los “celotes” (הקנאים). El galileo Judá llamado desde Gamala en el Jaulán (era probablemente el Judá ben Ezequías mencionado en relación con los tumultos posteriores a la muerte de Herodes)<sup>78</sup> y el fariseo Sadoc (aparentemente también nativo de Galilea) fueron los fundadores de ese cuerpo de hombres celosos de la Ley judía y del honor nacional; hombres que, en su fervor, no tenían en cuenta el estado político del país y sólo exigían una cosa: que el pueblo se levantara en una sólida rebelión contra los romanos. Sostenían que era una indignidad insólita que los judíos fueran esclavizados por semejantes (por “la carne y la sangre”); el rey de Israel no podía ser otro que Dios mismo, y no un emperador romano idólatra. Millares y decenas de millares siguieron al galileo Judá, reuniéndose con los celotes. Hasta la Destrucción del Templo, fueron ellos los que en todas partes condujeron las sediciones y revueltas.<sup>79</sup>

Coponio fue sucedido por Marco Ambibulo (c. 9-12 e. c.) y Annio Rufo

<sup>77</sup> Para los detalles de la condición de Judea bajo el gobierno de los procuradores, véase Schürer, I,<sup>2</sup> 454-485.

<sup>78</sup> Véase la pág. 151.

<sup>79</sup> Sobre el carácter de los celotes, véanse los dos artículos de K. Kohler: *Wer waren die Zeloten oder Kannaim?* (volumen conmemorativo de A. A. Harkavy, Petersburgo, 1909, sección alemana, págs. 6-18) y *Zealots*, J. E., XII, 639-643.

(c. 12-15 e. c.). Los períodos de ambos fueron demasiado breves como para que pudieran realizar mucho; quizá temían a Augusto y no se atrevían a causar demasiado daño a los judíos. Augusto murió en el año 15, y su sucesor, el emperador Tiberio, designó procurador de Judea a Valerio Grato (15-26 e. c.).

Grato fue principalmente notable por sus innumerables cambios de sumos sacerdotes. Primeramente depuso a Ananus ben Set, que había sido designado por Quirino en reemplazo de Joezer ben Betos (el mismo Ananus—Anás—del que los Evangelios hablan desfavorablemente), y nombró en su lugar a Ismael ben Fiabi. Poco después éste fue también depuesto y reemplazado por Eleazar ben Anán. Un año después el procurador designó a Simeón ben Kamhit, que tampoco duró más de un año. Su sucesor fue Iósef Caiafas (o Ben ha-Kayyaf),<sup>80</sup> del que también hablan desfavorablemente los Evangelios.

Es fácil imaginar el carácter autoritario de un procurador que jugaba con los sumos sacerdotes como los niños con una pelota. También debe haber sido muy mercenario, pues los aspirantes al cargo sólo podían lograr su nombramiento por medio del soborno.<sup>81</sup>

Peor que Grato, no obstante, fue Poncio Pilato (26-36), que gobernó Judea durante diez años, lapso durante el cual fue ajusticiado Jesús. Filón de Alejandría cita el sagaz juicio que Pilato le mereció a Agripa I: “Era cruel por naturaleza, y en su dureza de corazón carecía por completo de remordimientos.” La Judea de sus días quedó signada “por el cohecho, la conducta jactanciosa e insolente (ὕβρις), el robo, la opresión, la humillación (ἐπιπηρεῖς), las frecuentes condenas a muerte sin juicio previo, y la crueldad incesante y no mitigada”.<sup>82</sup>

En cuanto fue nombrado procurador demostró su desprecio por los judíos y sus leyes religiosas. Era una costumbre aceptada que las tropas romanas no entraran en Jerusalén portando estandartes o símbolos que contuvieran la imagen del emperador, violando la ley judía: “No harás ninguna imagen esculpida ni cosa semejante.” Pero Pilato ordenó que sus tropas entraran en Jerusalén con tales estandartes. Entonces el pueblo se reunió en grandes grupos y marchó a Cesárea, donde residía el procurador, a una distancia conveniente de Jerusalén, y le suplicó que retirara los emblemas

<sup>80</sup> Sobre este punto, véase Derenbourg, *Massa Eretz Yisrael* (traducción Mibshan, Petersburgo, 1896, pág. 112). La *Tosefta* (*Yeb.*, I, 10) se refiere a la casa de Kayyafa, y en el Talmud (*Yeb.* 15b) se menciona “la casa de Kofai”, algunos de cuyos miembros “fueron sumos sacerdotes” (véase S. L. Rappoport en *Ha-Meamar*, de A. M. Lunz).

<sup>81</sup> El Talmud se refiere a este período en los términos siguientes: “Y puesto que ellos daban dinero por el puesto de sumo sacerdote, acostumbraban cambiarlo (al sumo sacerdote) cada doce meses” (*Yoma* 8b). También Josefo nos dice que Eleazar ben Anán y Simeón ben Kamhit sólo ocuparon el cargo durante un año. El que “ellos daban dinero por el puesto” no es necesario probarlo, pues de no recibir los gobernantes romanos una gratificación de este tipo no habrían realizado cambios tan frecuentes.

<sup>82</sup> *Embassy to Caius*, § 38.

de la Ciudad Santa. Pero Pilato se negó; interpretaba el ruego como un insulto al honor del emperador.

Durante cinco días y sus noches, sin una pausa, la multitud judía persistió ante la residencia del tirano, lamentándose y rogándole que cambiara la orden. Pilato encontró la cuestión agotadora, y el sexto día indicó al pueblo que marchara al hipódromo, donde había ubicado tropas en acecho. El pueblo obedeció y continuó pidiendo piedad y el retiro de las imágenes. Pilato intentó entonces asustar a los judíos. Ordenó a los soldados que extrajeran las espadas, mientras él le bramó a la multitud con voz poderosa: "¡Quienquiera que no cese de lamentarse y no retorne a su hogar, será pasado por las armas!" Pero no conocía el carácter judío. Como un solo hombre, la multitud cayó sobre su rostro, se desnudó la garganta, y anunció su decisión de morir antes que sufrir que su Ley fuera violada.

El tirano fue avergonzado por este despliegue de coraje moral, y cedió.<sup>83</sup> Pero ni siquiera este episodio impidió que siguiera enarbolando insignias (*signa*) dedicadas al emperador, y portando el nombre del mismo, aunque sin su imagen. Sólo una orden de Tiberio hizo que los emblemas fueran retirados de Jerusalén a Cesárea.<sup>84</sup>

Pilato suscitó nuevamente la indignación popular al tender acueductos para abastecer a Jerusalén, construyéndolos a expensas "del tesoro del Templo, llamado 'Korban'".<sup>85</sup> Cuando en esa época fue a Jerusalén, el pueblo se reunió y comenzó a quejarse de que hubiera puesto mano sobre los fondos sagrados. Pero, aparentemente, tenía espías que lo previnieron sobre los sentimientos turbulentos de la masa. Ordenó a sus soldados que se disfrazaran con ropas civiles y se armaran de látigos; en el caso de que oyeran protestas, debían golpear a los quejosos inermes hasta que murieran. Los soldados hicieron efectivamente esto, y mataron a muchos.<sup>86</sup>

Pero un acto atroz cometido contra los samaritanos finalmente precipitó su caída. Un falso profeta samaritano había prometido a sus seguidores mostrarles los vasos sagrados (probablemente, los vasos del Tabernáculo) que Moisés ocultó en el Monte Guerizim. Se reunieron grandes multitudes; a

<sup>83</sup> *Ant.*, XVIII, iii, 1; *Guerras*, II, ix, 2-3.

<sup>84</sup> *Embassy to Caius*, § 38.

<sup>85</sup> *Guerras*, II, ix, 4. Aparentemente, éste era un fondo especial que estaba prohibido tocar, pues existe una *Mishná* explícita que autoriza su empleo para satisfacer necesidades públicas, como los acueductos: "Las vías de agua, las murallas y torres de ciudades y todas las necesidades municipales han de ser satisfechas con los fondos del servicio del Templo" (*Shek.*, IV, 2). Esto está en contradicción con *Toldot Yisrael*, de Yabetz, V, 83. Es difícil suponer que tal cosa estuviera prohibida en una época tan antigua como la de la *Mishná*.

<sup>86</sup> Lucas (13:1) — "En este mismo tiempo estaban allí algunos que le contaban acerca de los galileos cuya sangre Pilato había mezclado con los sacrificios de ellos"— confunde a Pilato con Arquelao, que había matado a tres mil hombres, incluso muchos galileos (*Ant.*, XVII, x, 2), en el Templo; la delegación que se quejó de él al emperador Augusto subrayó el hecho de que "habían sido muertos como animales de sacrificio". Una confusión análoga subsiste en Lucas a propósito del censo de Quirino. También es muy común en el Talmud. (Véase la pág. 148, n. 58.)

este movimiento parecían asociarse algunos sentimientos mesiánicos, puesto que, según Josefo, los samaritanos estaban armados.<sup>87</sup>

Pilato envió inmediatamente un ejército, montado y de a pie, que mató a muchos hombres y capturó a otros, condenando a muerte a los más importantes de estos últimos. Los samaritanos se quejaron a Vitelio, gobernador de Siria, quien ordenó a Pilato fuera a Roma a justificar sus acciones. Entretanto, Vitelio designó otro procurador.

Tal la condición de Judea (y también de Samaria e Idumea) en la época de Jesús. En las otras regiones de Palestina la situación era mejor, pues el gobierno estaba en manos de un judío, aunque éste no fuera totalmente independiente. De Filipo, hijo de Herodes (4 a. e. c. a 34 e. c.), no necesitamos decir mucho. En primer lugar, en sus dominios (Batanea, Traconite, Haurán, Gaulanite, Pania e Iturea) no habitaban solamente judíos, sino que en ellos había muchos griegos, sirios y árabes. En segundo término, su reinado conservó la paz sin destacarse (ni por bien ni por mal), excepto en lo referente a la construcción de dos ciudades: Cesarión o Cesarea de Filipo (llamada así para distinguirla de la Cesarea Palestina levantada por Herodes en el litoral marítimo), en el lugar de la antigua Panias, cerca de las fuentes del Jordán, y Betsaida, sobre la desembocadura del Jordán en el mar de Galilea (esta ciudad era también llamada "Julia", en honor de la hija de Augusto, pero no debe confundirse con la otra "Julia", del sur del Valle del Jordán, la Bet-harám del Antiguo Testamento, Bet-haramta del Talmud y Josefo, y Tel er-Ramah actual).<sup>88</sup>

El tetrarca Filipo era un hombre justo y de paz, pero amigo de los romanos e imitador de los griegos. En esto, como en su afición a los edificios magníficos, resultaba un verdadero hijo de Herodes. En algo aventajó a su padre y a sus hermanos: fue el primero que grabó en sus monedas de cobre la imagen de los emperadores Augusto y Tiberio, cosa a la que ni Herodes, ni Arquelao ni Antipas se atrevieron. El pudo hacerlo porque, como ya lo hemos dicho, muchos, si no la mayoría, de sus súbditos eran gentiles. Pero el hecho de que a los súbditos gentiles tratara de ocultarles su judaísmo demuestra que, aunque como hombre y gobernante fue el más clemente de los hermanos, como judío no resultó mejor que ellos.

Nos resta considerar a Herodes Antipas (4 a. e. c. a 39 e. c.), que gobernó Galilea y Transjordania, y uno de cuyos súbditos fue Jesús de Nazaret. Era un hombre hábil y sutil, al que no sin razón Jesús lo llamó "esa zorra" (Lucas, 13:32). Había muchos gentiles en Galilea, al punto de que se la llamaba "Galilea de los gentiles", pero desde el tiempo de Juan Hircano y su hijo Aristóbulo I muchos de tales gentiles habían sido compulsivamente convertidos al judaísmo, y cada vez más judíos se habían establecido en la región.<sup>89</sup> Antipas sabía cómo dar importancia a Galilea.

<sup>87</sup> *Ant.*, XVIII, iv, 1.

<sup>88</sup> Sobre Betsaida y su situación, véase B. Meistermann, *Capharnaïm et Bethsaïde*, París, 1921, y más adelante, en la pág. 254 y sigs. de este libro.

<sup>89</sup> Lo que el doctor A. Kaminka dice sobre este tema (*Studien zur Geschichte*

Fortificó a Seforis y los alrededores con una gran muralla (la ciudad había sido destruida por Varo para aplastar la rebelión del galileo Judá).<sup>90</sup> Para la protección de Transjordania erigió Bet-haramta, que primeramente llamó Livia, en honor de la mujer de Augusto, y después Julia, nombre de la hija del emperador.<sup>91</sup> Pero fue famoso especialmente por haber construido Tiberíades, así llamada en honor de Tiberio.<sup>92</sup>

También en él advertimos al hijo de Herodes: no prestó atención alguna al hecho de que la ciudad se levantara sobre un antiguo cementerio (probablemente el de Hamat o Rakkat), con el resultado de que los judíos que cumplían escrupulosamente las leyes sobre la pureza y la impureza, y especialmente los sacerdotes, se negaron a vivir en ella; en consecuencia, se vio obligado a poblarla con gentiles, mendigos y judíos vagabundos, construyendo casas para ellos y asegurándoles muchos privilegios.<sup>93</sup>

Del mismo modo, no dudó en erigir un teatro y un palacio real que contenían pinturas de animales (razón por la cual fue destruido en la época de la gran rebelión judía), y condujo el municipio según los lineamientos de las ciudades griegas. Pero tomó parte en las protestas judías contra las insignias dedicadas al emperador que Pilato había instalado en Jerusalén, y nunca llegó a grabar la imagen del emperador en su sistema monetario. Esto nos muestra qué afin era el espíritu de Antipas al de su padre, el que, siguiendo los caminos de griegos y romanos, se mantenía dentro del judaísmo. En lo referente al amor a los edificios, Antipas fue también un verdadero hijo de Herodes.

También heredó del padre el amor a las mujeres. Mientras estaba en Roma, Antipas se enamoró de Herodías, esposa de su hermanastro Herodes (hijo del rey Herodes y de Miriam, la hija del sumo sacerdote Simeón ben Betos), hija del asesinado Aristóbulo, y madre de la Salomé mencionada en los Evangelios en relación con Juan el Bautista. Pero Antipas ya había desposado a la hija de Aretas, el rey de Arabia. Decidió divorciarse de ella y tomar por esposa a la mujer de su hermano, contrariando la ley religiosa. Para vengar el agravio, Aretas hizo la guerra a Antipas, derrotándolo severamente. Antipas apeló a Tiberio, quien ordenó a Vitelio, gobernador de Siria, que castigara a Aretas.

Pero, entretanto, Tiberio murió <sup>94</sup> (37 e. c.). Antipas interfirió las ne-

*Galiläas*, Berlín, 1889, págs. 29-38) es cierto en parte, pero contiene muchas exageraciones. Véase la pág. 131, n. 2, de este libro.

<sup>90</sup> Véase la pág. 151.

<sup>91</sup> Sobre esta ciudad, véase N. Yabetz, *Toldot Yisrael*, V, 80-81, n. 6; Schürer, II, 4 213-216.

<sup>92</sup> Esto era conocido por el *Midrash*: "Tiberíades tomó su nombre de Tiberio" (*Gen. R.*, § 23).

<sup>93</sup> El doctor A. Kaminka, *op. cit.*, pág. 17 y sigs., trata de probar que esto es sólo una leyenda, pero *Ant.*, XVIII, ii, 3, dice ἐπὶ μνήμασιν, ἃ πολλὰ τῆδε ἦν lo cual es absolutamente claro y difícil de contradecir, Tiberíades fue construida casi en los días de Josefo.

<sup>94</sup> En la sección siguiente de este libro, en el capítulo dedicado a Juan el Bautista, este tema será tratado más detalladamente.

gociaciones entre romanos y partos, y ésta fue una de las causas de su caída. La razón principal radicó en que cuando Agripa I recibió el trono de Judea de Cayo Calígula, la mujer de Antipas, Herodías, incitó a éste a que también tratara de lograr el título de rey. Pero Agripa envió un emisario especial a Roma para impedirlo, por miedo de que hubiera dos reyes que reclamaran la misma corona, y el emisario acusó a Antipas de haber negociado con los enemigos de Roma, los partos, y con Sejano (hombre especialmente odiado por Calígula), y también de haber reunido una gran cantidad de armas.

Calígula se encolerizó con Antipas, lo desterró a la Galia y otorgó su tetrarquía a Agripa. Le habría dejado a Herodías su herencia privada, en tanto era la hermana de su amigo Agripa. Pero Herodías tenía sangre macedonea, y jactándose de ser nieta de Mariamne rechazó la gracia del emperador y prefirió seguir a su marido al exilio. Ella y su hija Salomé fueron instrumentos de Antipas en el asesinato de Juan el Bautista, pero ésta es una cuestión complicada, y la explicaremos en la sección siguiente.

Tal era el estado de cosas político durante la vida de Jesús y de la generación que lo precedió, desde el estallido de la guerra entre los hermanos Hircano y Aristóbulo, hasta el fin de la procuración de Poncio Pilato en Judea y del reinado de Herodes Antipas en Galilea (67 a. e. c. a 39 e. c.). En ese siglo, difícilmente pasó un año sin guerras o disturbios; guerras, rebeliones, estallidos y tumultos, con el consecuente e incesante derramamiento de sangre, constituyeron el estado de cosas prevaleciente en el País de Israel durante la época que precedió a Jesús y en la suya. Este período—desde el ascenso de Antipáter, padre de Herodes, hasta el de Agripa I, nieto de Herodes—podría denominarse "la época edomita".

Si contamos a todos los que cayeron en las guerras y rebeliones, y a los asesinados por Herodes y los procuradores durante este siglo terrible, llegaríamos a un total de no menos de doscientos mil hombres: un número aterrador para un país relativamente pequeño, que resulta aun más terrible si recordamos que los muertos en guerras eran los elementos superiores de la nación desde el punto de vista físico, y los muertos por Herodes, los escogidos intelectual y culturalmente.

La mayor parte de los sobrevivientes tenían un tipo más débil e insulso, "no eran de este mundo", volvían la espalda a los hechos corrientes del Estado y sólo se ocupaban de materias religiosas, o de especulaciones abstractas y visiones místicas. Más aún: los procuradores romanos y Herodes, con su crueldad y dureza en la aplicación de la justicia, minaron el coraje de los judíos, imponiendo el terror al pueblo. Esto está bien descrito en el Talmud; se dice allí que cuando Herodes se acercó disfrazado a Baba ben Buta y, maliciosamente, comenzó a criticar al gobierno, ben Buta tenía miedo de pronunciar una palabra, "pues las aves del aire divulgaban lo que pudiera decirse".<sup>95</sup>

<sup>95</sup> *Baba Batra*, 3b, 4a. Cf. *Eclesiastés*, 10:20.

En esa época cercana al nacimiento de Jesús nadie osaba participar en cuestiones políticas o adoptar una actitud definida con respecto a la suerte de la miserable pero amada patria: los judíos ni siquiera podían expresar sus ideas en voz alta. Había espías por todas partes y la policía mantenía sometida a la población. Todo era igualmente hollado y sojuzgado por el miedo.

Estas condiciones, especialmente cuando están acompañadas de guerras, tumultos sin fin e incluso hambre generalizada y terremotos, siempre producen un gran número de desequilibrados. La opresión, el peligro y el miedo combinados, perturban los nervios y suman excitados e histéricos. Los que poseían alguna fuerza y vitalidad tomaban, con la palabra o con la espada, el partido de los celotes, antagonistas radicales del gobierno, oponiéndose por igual a los enemigos extranjeros y a los traidores judíos.

Los moderados pertenecían al tipo de “quedarse en casa”; estudiaban la *Torá* “por la *Torá* misma” —sin ninguna relación directa con la vida política— y se confortaban difundiendo en el pueblo “el conocimiento de Dios”, un alto nivel moral y ético. Los más débiles, derrotados y pasivos cultivaban doctrinas místicas secretas, que tenían poco que ver con este mundo, y se entregaban totalmente a la vida celestial. En ese suelo germinaron las diversas sectas prevaletientes en Palestina en la época de Jesús.

Las condiciones políticas no satisfacían a nadie, quizá con la única excepción de los saduceos. Estos habían llegado más o menos a un acuerdo con el estado de cosas, en primer lugar porque eran “políticos prácticos” y veían que a nada podía conducir la lucha contra los romanos, que dominaban casi todo el mundo conocido, y en segundo término porque eran ricos y los aterraba cualquier cambio que pudiera perturbar la paz y su gozo de los placeres de esta vida.

Pero el resto del pueblo no había transado. Todos los países que padecían el férreo yugo romano gemían en un duro cautiverio, pero ninguno tan amargamente como los judíos. Entre las naciones sometidas a Roma ninguna era tan peculiar y excepcional como la de los judíos. Los romanos fueron totalmente incapaces de comprenderlo. Otros pueblos conquistados tenían también ideas y hábitos propios, pero todos, al final, llegaron a un entendimiento con las costumbres romanas, mientras que Roma, por su parte, fue tolerante en lo referente a creencias e ideas.

Pero los judíos no entendían el espíritu de los romanos más de lo que estos últimos entendían el espíritu de esos judíos, que se rebelaban con energía a propósito de cuestiones que a aquéllos les parecían triviales. Las imágenes del emperador, por ejemplo, no eran emblemas religiosos, sino sólo políticos, pero los judíos ensordecían al mundo con sus protestas contra ellas. Los juegos olímpicos y los encuentros de lucha tampoco tenían nada que ver con la religión, y eran buenos en sí mismos, pero los judíos llegaban al delirio resistiéndolos. ¿Y qué tenían que ver con la religión los teatros y circos? Pero los judíos no los querían en Judea. Tratándose de una obra tan útil como los acueductos, ¿por qué no podía utilizarse el “Korban” —el tesoro del Templo— para financiar su construcción? Pero los judíos casi se

rebelaron por esto. No podía tratarse más que de una cerrada obstinación y de una naturaleza congénitamente rebelde.

A esta conclusión llegaban los procuradores romanos, que no tenían ni podían tener ninguna concepción clara de las características singulares de la fe judía (cosa que también solía ocurrirles a los funcionarios ingleses destacados en Palestina). Así, “con el perverso, obraban perversamente”: en todo estallido popular de protesta, carente de carácter político, los funcionarios romanos olfateaban los preliminares de una revuelta y, en consecuencia, los aplastaban sin misericordia. Esto no servía más que para encolerizar al pueblo, que sabía que estaba bien lejos de la rebelión, y daba nueva fuerza a sus quejas, lo cual llevaba a una ulterior medida represiva del ejecutivo romano, que sólo veía un segundo intento sedicioso. Y así continuaba la desinteligencia.

Este estado de cosas engendraba buscadores fanáticos de la libertad y los transformaban en rebeldes reales o en visionarios totalmente desesperados, místicos y moralistas extremos, que sólo esperaban una merced del cielo, una libertad que habría de llegar por medios milagrosos, una salvación que sería apresurada por la fe profunda y las buenas obras, por una vigilia paciente en espera del “fin”, con espíritu humilde y manso, que olvidara los insultos y renunciara a las posesiones materiales: “esperando tranquila y confiadamente la salvación del Señor” (*Lam.* III, 26).

Estos dos tipos de hombre podían llevar, por un lado, a la destrucción del Estado y, por el otro, al surgimiento del cristianismo (la destrucción de la religión nacional); eran las dos caras de una misma moneda.

Pero estos efectos respondían a una causa más fundamental: el abismo que mediaba entre el ideal mesiánico y los hechos de la realidad.

Los que volvieron del exilio babilonio trajeron consigo las promesas de Jeremías e Isaías, especialmente las del Segundo Isaías, que había predicho grandes cosas: “las riquezas de los gentiles” irían a la nueva Judea; “reyes serían sus padres adoptivos”; todas las naciones “los saludarían con los rostros sobre la tierra” y “lamerían el polvo de sus pies”; los “cimientos” de Jerusalén serían de “zafiros”, y “las ventanas de rubies”; sus “enemigos serían arrancados y grande sería el bienestar de sus niños”. Tales las promesas del Segundo Isaías.

Pero, ¿cuál era la realidad? Esclavitud, guerras, tumultos y torrentes de sangre. En lugar de haberse sometido todas las naciones a Judá, Judá se había sometido a las naciones. En lugar de “la riqueza de los gentiles”, la Roma impía exigía contribuciones y tributos. En lugar de los “reyes que serían padres adoptivos”, llegó Pompeyo con su ejército. En lugar del “saludo de las naciones con el rostro sobre la tierra” y de los pueblos “que lamerían el polvo de sus pies”, un insignificante funcionario romano tenía un poder ilimitado en Judea. En lugar del Mesías hijo de David, llegó el edomita Herodes...

El conjunto estaba más allá de toda capacidad de resistencia. Josefo,<sup>96</sup>

<sup>96</sup> *Guerras*, VI, v, 4.

Tácito<sup>97</sup> y Suetonio<sup>98</sup> llegan a la misma conclusión: la principal causa de la gran revuelta que culminó con la Destrucción del Segundo Templo (y lo mismo se aplica a las otras rebeliones judías) era “un oráculo ambiguo que se encuentra en sus escritos sagrados, según el cual en aquellos días uno de su raza habría de gobernar el mundo” (χρησιμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱερεῖς εὐρημένοις γράμμασιν, ὥς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκείνον ἀπὸ τῆς χῶρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης).

Ni siquiera Herodes —por extraño que parezca al principio— estaba libre de esta creencia. No es cierto lo que dice el autor de *Dorot Rishonim* sobre el deseo de Herodes de ser “un rey de los gentiles” más que “un rey de los judíos”, según ya lo hemos visto. Pero, con cierta salvedad, la afirmación se vuelve correcta: Herodes quería ser “rey de los gentiles” y “rey de los judíos” al mismo tiempo. En efecto, aspiraba a reinar sobre todo el mundo.

Herodes, el judío edomita, con su anhelo de gloria ilimitada, a pesar de su “sano” entendimiento y de su habilidad para superar los hechos, estaba no obstante, lleno de superstición. En su más recóndita intimidad esperaba ser el gobernante universal cuya venida aguardaban los judíos, y al que llamaban “Mesías Rey”. Sus ideas sobre el punto pueden haber sido vagas pero, a través de la niebla del futuro, siempre le parecieron una esperanza para la cual debía preparar el terreno. Los tiranos tenebrosos como Herodes son, al mismo tiempo, políticos “prácticos” y visionarios obsesionados por esperanzas oscuras y ocultas, que en este caso desempeñaban una parte tan importante y profunda como su persecución de gloria y su ferviente ambición.

Sólo en este sentido es posible concordar con Albert Réville,<sup>99</sup> quien afirma que Herodes esperaba convertirse en gobernante supremo cuando Roma se debilitara por los choques de sus dirigentes. Réville sostiene que esto no era imposible, y recuerda que los partos nunca se sometieron a los romanos. En el relato de Josefo sobre el eunuco Bagoas<sup>100</sup> encontramos una prueba de que Herodes pensaba en un reino tan universal como el del Mesías Rey. A Bagoas le habían asegurado los fariseos que “el rey que ha de venir” (es decir, el Mesías Rey) habría de hacer de él un padre y un benefactor, restituyéndole la capacidad de casarse y engendrar.<sup>101</sup> Herodes, indignado, mató al eunuco, pues él mismo quería ser “el rey que ha de venir”.

Pero si bien Herodes sólo deseaba un reino mundial, el pueblo preveía un reino de este mundo y también un reino de los cielos; una fortificación política y soberanía sobre los gentiles, junto con el reconocimiento de la verdad de la religión de Israel. Como hemos visto, la realidad política contradecía esta esperanza de modo directo, y la completa antítesis entre la oscura

<sup>97</sup> *Hist.*, V, 13.

<sup>98</sup> *Vespasiano*, 4.

<sup>99</sup> Véase su *Jésus de Nazareth*, 2ª ed., París, 1906, I, 203-204, 209, 211-212.

<sup>100</sup> *Ant.*, XVII, ii, final de 4.

<sup>101</sup> Véase Schürer, II,<sup>4</sup> 599 y n. 18; corrige adecuadamente la traducción defectuosa de las otras versiones de Josefo.

situación nacional y el brillo de los ideales proféticos que anidaban en el corazón del pueblo tuvo un efecto doble.

Por un lado, esta antítesis llevó a la generación más joven, sana y valiente (en especial a los sencillos galileos, alejados de la más sofisticada sociedad de Jerusalén) a luchar por su tierra, su nación y su Dios: el fervor de los fanáticos no reconocía ninguna soberanía humana de carne y sangre. Sólo Dios era el rey de Israel y (como ocurre siempre con estos entusiastas extremos) encontraban necesario añadir a su celo una tiranía y una violencia que sólo servían para aumentar la confusión reinante. No sabían diferenciar a los traidores reales y simpatizantes de los romanos, de los judíos simplemente pacifistas —que no amaban a Roma y seguían fieles a su pueblo, pero no eran por naturaleza hombres de guerra—.

Por otra parte, la misma antítesis entre la realidad política y el ideal profético movía a la mayor parte de los fariseos, devotos de la *Torá*, a abandonar todo interés por las cosas temporales, por la incertidumbre de la política y por los cambios de la vida cotidiana: se dedicaban totalmente a la “vida eterna”, a la explicación de la *Torá* en sus menores detalles. No es que los fariseos se opusieran en principio a toda acción política. Pero no consideraban que el momento fuera propicio. Cumplían en sí el mandamiento: “Anda, pueblo mío, entra en tus aposentos... escóndete un poquito, por un momento, en tanto que pasa la indignación” (Isaías, 26:20).

Tal era el partido de los fariseos quietistas, que se limitaban a la interpretación de la *Torá* y hacían de la sumisión la base de sus vidas. Como Arquímedes de Siracusa, su principal deseo consistía en que los romanos no afectaran sus “zigzags”.

Completamente distintos eran los “fariseos celotes” (en lo esencial, los celotes no eran más que fariseos extremistas y activos: uno de los fundadores de la secta fue “el fariseo” Sadoc, y Josefo<sup>102</sup> nos dice que, exceptuando su excesiva devoción a la libertad, “en todas las cosas eran afines a los fariseos”). Los fariseos celotes añadían a su devoción por la *Torá* la obligación de defenderla con la espada.

Distintos también eran los “fariseos moderados”, hombres que no se oponían a la intervención en los asuntos políticos, pero que comprendían que “todo tiene su tiempo” (Eclesiastés, 3:1). Cuando Shemaia y Abtalión (o Hillel y Shamai) vieron que la época favorecía a Herodes, trataron de persuadir al pueblo de que le abriera las puertas de Jerusalén,<sup>103</sup> y cuando Rabán Iojanán ben Zakai advirtió que el tiempo era favorable a los romanos, recomendó que se hiciera la paz con ellos y que se los tolerara “en tanto pasaba la indignación”. La actitud de los fariseos quietistas concordaba con la de “los temerosos de Dios”, “los humildes de la tierra”, que no pertenecían a ningún partido, detestaban la violencia de todo corazón, y eran incapaces de luchar contra el imperio dominante: la tierra estaba en manos de hombres pecadores

<sup>102</sup> *Ant.*, XVIII, i, 6.

<sup>103</sup> *Ant.*, XIV, ix, 4; XV, i, 1.

y, en consecuencia, ellos alzaban los ojos, esperando el reino celestial, la venida del Mesías, el tiempo en el que sólo Dios reinara sobre la tierra y los justos prevalecieran en el mundo, cuando la impiedad se desvanecería como humo, el poder soberbio habría pasado, y el pueblo de Israel sería exaltado sobre los gentiles.

Gente como ésta fue la creadora de una gran parte de la “literatura pseudo-epigráfica” (los *Libros de Henoch*, de los *Jubileos*, de *La ascensión de Moisés*, etc.) que está llena hasta la saturación de esperanzas mesiánicas en el sentido más amplio. Más adelante volveremos a hablar de estos libros.

La misma antítesis entre los ideales y los hechos creó, además, otros partidos. Aumentó el número de visionarios y soñadores que, debido al mal de las cosas presentes, se permitían extraviarse en un mundo “donde todo era bueno”, en esferas resplandecientes alejadas de la realidad. Esos hombres se transformaron en místicos y adivinadores del futuro. La secta de los esenios, muy alejada de la vida política, estaba en gran medida constituida por individuos de ese tipo, que “conocían el futuro” y realizaban milagros; el esenio Menahem, por ejemplo, le había profetizado a Herodes que sería rey.<sup>104</sup>

Los obradores de prodigios, con todo, no se encontraban sólo entre los esenios: el fariseo Shemaia (Shamai) también previó, al comparecer Herodes ante el Sanhedrín por la muerte del galileo Ezequías, que el reo sería rey.<sup>105</sup> Estos visionarios desesperaban de las cosas tal como estaban, porque la vida política era totalmente impía, violenta y abominable, y las condiciones de ese presente contradecían por completo los ideales políticos de los profetas.

Pero como, con todo, eran demasiado débiles y espirituales para luchar contra el mal presente y realizar reformas tangibles, se apartaron y sumergieron en problemas éticos y visiones del futuro; volvieron la vista hacia los “humildes de la tierra”, los pobres y desamparados, los pequeños y débiles, los perdidos y los parias, los miserables y penitentes. Para ellos rogaban bienestar y para ellos hilaban la trama de oro de la idea mesiánica en su forma más espiritual y menos política: el reino de los cielos. Una vida gloriosa en el futuro debía necesariamente recompensar la lobreguez presente; ellos, que entonces eran pequeños, serían grandes en los días del Mesías; eran humildes y serían exaltados en el reino de los cielos. Así se salvaban a sí mismos de la desesperación, y a Dios de la acusación de injusticia.

En Galilea los gentiles eran numerosos; la región nunca fue un centro de

<sup>104</sup> *Ant.*, XV, x, 5. Es muy probable que el esenio Menahem fuera el mismo Menahem colega de Hillel que “se fue a servir al rey” (*Jagiga* 16b; pero véase también *J. Jag.*, II, 2); pues los esenios no se oponían directamente a los fariseos (como lo hacían los saduceos). Un esenio podía ser un “fariseo quietista” que primero participara en política como “Padre del bet din” en el Sanhedrín, y posteriormente renunciara para transformarse en eremita. Al Talmud el rumor de que había profetizado buenas cosas a Herodes le basta para concluir que estaba “al servicio del rey”. La *Mishná* (*Jag.*, II, 2) dice solamente “Menahem se fue”. Véase Graetz (traducción hebrea), I, 495, y Derenbourg, *Massa Eretz Yisrael*, págs. 243-244.

<sup>105</sup> *Ant.*, XIV, ix, 4.

la Ley<sup>106</sup> o un lugar que frecuentara el sumo sacerdote o las clases más ricas; no tenía ciudades que se aproximaran en importancia a la de Jerusalén, ni siquiera (hasta el tiempo de Antipas) a la de Jericó. Allí no había fariseos versados en la Ley, ni saduceos o betosianos, ni representantes de las clases más ricas y poderosas que asentían a la dominación romana. Sólo había dos tipos, semejantes entre sí: celotes del partido fundado por el galileo Judá y el fariseo Sadoc, que eran numerosos desde los tiempos del galileo Ezequías (aunque sin construir una secta), y los “humildes de la tierra” y las diversas variedades de tipo místico, visionario —“fariseos quietistas”, esenios, etc.—. Todos lo bastante fuertes como para empuñar la espada se unían a los celotes; el resto era de espíritu más o menos afin al de los “humildes de la tierra”, que se desinteresaban de las cosas temporales para soñar una vida futura, basada en la ética de los profetas y en la idea mesiánica. También los celotes —como todos los fariseos y esenios— sostenían intensamente la misma concepción, pero para los “humildes” ésta había asumido una forma más imaginativa y mística.

De estos círculos de “humildes” o “mansos” surgieron Jesús y su nueva doctrina.

<sup>106</sup> Cf. la sentencia de Rabán Iojanán ben Zakai: “¡Oh, Galilea, Galilea! Tú has aborrecido la Ley; tú finalmente engendrarás opresores” (*J. Shab.*, XVI, 8, cerca del final de la sección). A estos “opresores” los encontramos en los celotes merodeadores (véase *Baba Kama*, 116b).

## II. Condiciones económicas

Literatura. En hebreo: Joseph Klausner, *Bimé Bayit Sheni*, Berlín, 1923, páginas 9-88; Abner, *Ha-Gormin ha-Kalkaliyim ha-Jebrutiyim shel Mridat ha-Jasmonaim (Ha-Shiloach, XXIV, 40-44, 141-149, 243-251)*; Joseph Klausner, *Historiya Yisraelit*, I, 130-287; II, 51-53, 76-77, 137-139, 144-145; III, 44-89; S. Krauss, *Qadmoniyot ha-Talmud*, I, parte I, Odesa, 1914; Zadok Kahn, *Ha-Abdut al-pi ha-Tora v'ha Talmud* (traducción de S. Fuchs), Cracovia, 1892.

En alemán: Frants Buhl, *Die Sozialen Verhältnisse der Israeliten*, Berlín, 1899; L. Herzfeld, *Handelsgeschichte der Juden des Altertums*, 2ª ed., Braunschweig, 1894; S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, I-III, Leipzig, 1910-1912; E. Schürer, *Geschichte d. Jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II<sup>a</sup>, 67-82; D. Farbstein, *Das Recht der unfreien und freien Arbeiter nach Jüdisch-Talmudischem Recht*, Frankfurt del Meno, 1896; H. Weinheimer, *Geschichte des Volkes Israel*, vol. II, Berlín, 1911.

En francés: R. P. Schwalm, *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ*, París, 1910; E. Stapfer, *La Paléatine au temps de Jésus-Christ*, 8ª ed.

En inglés: A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, 12ª ed., Londres, 1906; *Sketches of Jewish Social Life in the Days of Christ*, Londres, 1896; A. Büchler, *The Economic Conditions of Judaea after the Destruction of the Second Temple*, Londres, 1912.

1) Aunque en la época de Jesús los judíos ya no eran un pueblo *exclusivamente* agrícola, seguían siéndolo *en lo esencial*; esto vale especialmente para la región galilea donde Jesús nació e inició su ministerio. Josefo<sup>1</sup> nos dice que "Galilea estaba totalmente cultivada y parecía un solo gran jardín". Particularmente famoso era su trigo, del valle de Arbel y de Corazín y Capernaum (lugares mencionados juntos tanto en los Evangelios como en el Talmud).<sup>2</sup> También en Samaria crecía trigo de buena calidad (en el valle de Ain Sojer); lo mismo ocurría en Judea, en Michmash y Zanochah, y también en Afaraim, famosa por sus grandes espigas y la abundancia de paja obtenida de la trilla.

En el período del Segundo Templo el judío demostró ser un agricultor hábil; sabía preparar el suelo, abonarlo y limpiarlo de piedras y abrojos. Acostumbraba terraplenar colinas y valles,<sup>3</sup> de modo tal que las "lluvias torrenciales"

<sup>1</sup> *Guerras*, III, iii, 2.

<sup>2</sup> Mateo, 11:21-23; véase *Menajot* 55a, donde "Corazín y Kefar-Ahim" son "Corazín y Capernaum" (o Kefar Tanhun), las modernas Korazi y Tel-Hum, en la baja Galilea, cerca del mar de Galilea.

<sup>3</sup> *Sheviit*, III, 8.

(*Proverbios*, 28:3), tan violentas en el invierno palestino, no barrieran la delgada capa de tierra que cubría la roca; conocía, asimismo, modos de irrigación mediante cisternas, fuentes y canales.

En una temporada, y de un terreno normal, el campesino judío cosechaba cinco veces la siembra; en temporadas buenas y suelo fértil, la centuplicaba, y Galilea era aun más fértil que Judea. En años corrientes (no consideramos las sequías) Palestina producía pan suficiente para su población e incluso para exportar.

El país era rico en granos (trigo, cebada, avena, centeno, mijo, e incluso arroz, traído del oriente y aclimatado) y en legumbres (coles, zanahorias, pepinos, calabazas, cebollas, ajo, rábano, nabos, lechuga, lentejas, habas, guisantes, y variedades aclimatadas de alcauciles, lupinos, espárragos, porotos egipcios, zapallos egipcios y griegos) que proveían la mayor parte de la mesa corriente de las clases más pobres. La tierra era, asimismo, especialmente generosa en frutos: uvas, aceitunas, higos, granadas, cidras, cerezas, ciruelas, nueces, almendras, dátiles, moras, manzanas, peras, albaricoques, membrillos y otras especies aclimatadas, como duraznos y nísperos.

El vino de Judea y Samaria era abundante y bueno; había tanta uva que también se preparaban pasas, y era tan dulce que con ella se elaboraba jalea (*dábs*). Del vino fermentado se obtenía vinagre. También el aceite era abundante y bueno, en especial en Galilea. El mejor provenía de Gush Halab, nombre que en sí mismo da testimonio de los deliciosos olivos; podemos comprender por qué fue precisamente Iojanán de Gush Halab quien, cerca de la época de la Destrucción, recibió el monopolio de la venta del aceite galileo a los mercaderes de Cesárea y a los judíos sirios.<sup>4</sup>

Igualmente famosos por su aceite eran los distritos de Netfa, Merón y Tkeoa (en Galilea), de Shifkon y Bet-Shean (en Samaria).<sup>5</sup> También en judea había abundancia de olivos, según surge de los nombres "Monte de los Olivos", "Getsemani", etc. El aceite de oliva palestino se exportaba a Tiro y Sidón, a Siria y Egipto. Otra fuente de riqueza estaba constituida por los datileros que daban el "aceite de palma" y la "miel de dátil"; según Plinio,<sup>6</sup> Judea era tan famosa por los dátiles como Egipto por las especias; ese autor enumera cinco variedades de dátiles de Jericó, célebres por su fino sabor y delicado aroma. También ensalza al ungüento de Ain Gedi, cuyo precio —según él— era dos veces su peso en oro.<sup>7</sup>

Los judíos criaban ganado (vacas y ovejas); en Jerusalén había un "mercado de ganado" especial.<sup>8</sup> El nombre "Tiropeo" ("mercado de queso") demuestra que había lecheros. Los judíos de Transjordania traficaban en lana;

<sup>4</sup> *Guerras*, II, xxi, 2; *Vida de Josefo*, § 13.

<sup>5</sup> *Peah*, VII, 1 y 2.

<sup>6</sup> Véase *Hist. Nat.*, XIII, 4, 44; y *Guerras*, IV, viii, 3.

<sup>7</sup> *Hist. Nat.*, XII, iii, y Estrabón, *Geographica*, XVII, i, 15.

<sup>8</sup> *Eruvin*, VIII, 9. Que la referencia no enojaba a los comerciantes surge de las palabras del R. Iosé (*ibid.*): "Era el mercado de lana", y no, como lo supone S. L. Rappoport, el mercado de los perfumeros y comerciantes en especias (véase su artículo en *Ha-Maggid*, 1874, nº 17, reimpresso en *Ha-Meammer*, ed. Luncz, II, 556).

en la parte nueva de Jerusalén había un “mercado de paños de lana” y, al norte, los mercados de los carpinteros y forjadores de hierro, y las tiendas de los mercaderes de algodón y vestimentas.<sup>9</sup> Como aves de corral, los hebreos tenían, desde muy antiguo, palomas domesticadas; en una etapa posterior comenzaron a criar las especies de nombre extranjero: gallos y gallinas (תרנגולת y תרנגול, que desalojaron a los términos hebreos גבר y, según parece, פריגיה, respectivamente) gansos (אויז) y patos (בן האויז).

Los cazadores eran pocos, pero muchos los pescadores, especialmente en Galilea. El mar de Galilea contenía todo tipo de peces, incluso variedades muy buscadas.<sup>10</sup> Innumerables barcas llenaban el lago, rodeado de aldeas habitadas exclusivamente por pescadores. Tan abundante era la pesca que una parte se salaba y vendía en Palestina y en el exterior. Esto explica que una ciudad de la costa, llamada en hebreo aparentemente Migdal o Migdal-Nunaya,<sup>11</sup> fuera denominada en griego “Tariquea”, palabra derivada de τάρικχος pescado salado.<sup>12</sup> La recientemente construida Tiberíades se transformó en el centro de la pesca y principal mercado de pescado de Galilea.

Los pescadores galileos que se ligaron a Jesús desempeñan una parte importante en los Evangelios. Dos de ellos, Simón Pedro y su hermano Andrés, fueron llamados por aquél para que se hicieran “pescadores de hombres”.<sup>13</sup> También era abundante la pesca en el Jordán y en el Mediterráneo; ya en los tiempos de Nehemías, cuando los tirios acostumbraban llevar pescado, probablemente salado, a vender en Jerusalén (las ciudades de la costa estaban en ese entonces en poder de fenicios y filisteos) había una puerta llamada la “puerta del pescado”.<sup>14</sup>

El Mar Muerto (“el Mar de Sodoma”) proporcionaba sal, betún, variedades de fósforo y brea para el consumo interno y la exportación.<sup>15</sup> Plinio<sup>16</sup> nos dice que la “pez de Judea” era mundialmente famosa, y hasta el día de hoy el betún es conocido como “pez judía” (*Judenpech, Judenharz*). En el país también había “salitre antipatris”. Las flores de alheña (Cantar de los Cantares 1:14) producían una tintura empleada en el tocado femenino, y de las rosas, de las que había jardines enteros, se extraía la preciada “esencia de rosas”.<sup>17</sup> Las minas de hierro se encontraban en el Líbano y en el norte de

<sup>9</sup> *Eruvin, ibid.*; *Guerras*, V, viii, 1.

<sup>10</sup> *Guerras*, III, x, 8.

<sup>11</sup> *Pesajim* 46a; *J. Maasrot*, III, 1; *Sanh*, II, 1; ésta es la conclusión de Klein, *Beitr. z. Geographie u. Geschichte Galiläas*, Leipzig, 1909, págs. 76-84, 89-93, y Dalman, *Orte und Wege Jesu*, 2ª ed., Gütersloh, 1921, págs. 114-116; “Bet-Ierah” o “Ariah” es la moderna Hirbet el Kerakh, cercana a la colonia Kineret. Según N. Slousch (*Qobetz*, I, Tel Aviv, 1921, pág. 66, n. 2 al artículo *Harboth Tarichaia* de R. Ashbel), Tariquea se llamaba en hebreo *Mlaha*, puesto que, concordando con el nombre griego, los árabes llaman Malaha a Kineret.

<sup>12</sup> Véase Estrabón, *Geographica*, XVI. También elogia el pescado en salmuera de Tariquea, *ibid.*, 2.

<sup>13</sup> Mateo, 4:18-20 y pasajes paralelos.

<sup>14</sup> Cf. Nehemías, 3:3 y 13:16.

<sup>15</sup> *Guerras*, IV, viii, 4.

<sup>16</sup> *Hist. Nat.*, XIV, 25. “Jardines de rosas”, *Maasrot*, II, 5.

<sup>17</sup> *Shabat*, XIV, 4.

Edom, cerca de la ciudad de Pinon o Punon; Josefo menciona las “colinas de hierro”<sup>18</sup> que se extendían “hasta la tierra de Moab”. Algunas de tales minas estaban en Transjordania, puesto que Ibrahim Pashá todavía explotaba vetas en las cercanías de Jebel Marad, aproximadamente a una hora y media al norte de Jabbok (Wadi Zeraka).<sup>19</sup>

2) Los judíos eran igualmente avisados y prácticos en las artesanías. Incluso aunque consideremos que los muchos pasajes talmúdicos que las elogian, y la sentencia de que un hombre debe enseñar un oficio a su hijo,<sup>20</sup> no son más que ideas académicas y abstractas, surge con evidencia de las vidas reales de los mayores *tanaím* del final del período del Segundo Templo, y después de la Destrucción, que los judíos de la época eran hábiles en las artes mecánicas. Así, Hillel el Viejo durante algún tiempo trabajó de tallista en madera; el R. Josué ben Hananías fue forjador, y el R. Nehunías, en los últimos días del período del Segundo Templo, cavador de cisternas. También se nos habla del R. Iehudá “el panadero”, del R. Iojanán “el zapatero”, del R. Josué “el molinero”, etc.<sup>21</sup> Jesús de Nazaret era carpintero y construía yugos de ganado,<sup>22</sup> y Saúl de Tarso, el apóstol Pablo, tenía el oficio de tejedor de telas para tiendas de campaña, o tejedor de tapices.

En textos de la literatura judía casi contemporáneos de Jesús encontramos la mención de no menos de cuarenta tipos de artesanos: sastres, zapateros, constructores, albañiles, carpinteros, molineros, panaderos, curtidores, mercaderes de especias, perfumeros, cuidadores de ganado, carniceros, sacrificadores, lecheros, queseros, médicos y sangradores, barberos, peluqueros, lavanderos, joyeros, forjadores, tejedores, tintoreros, bordadores, realizadores de brocado de oro, tejedores de alfombras, de esteras, cavadores de cisternas, pescadores, apicultores, alfareros, toneleros, fabricantes de vajilla (que también comerciaban con objetos de alfarería), fabricantes de cántaros, refinadores de betún y fabricantes de barnices, fabricantes de vidrio y cristalería, armeros, copistas, pintores y grabadores.

Los oficios pasaban de padres a hijos, según lo indica la expresión del Talmud: “carpintero e hijo de carpintero” o “de carpinteros”<sup>23</sup> y, en el Antiguo Testamento, “Hananías, hijo de un perfumero”, “Malaquías, hijo del platero”.<sup>24</sup> Y la tradición judeo-cristiana dice que Jesús y su padre eran carpinteros. Había familias enteras especialmente hábiles en un oficio que no revelaban sus secretos a nadie que no perteneciera a las mismas.<sup>25</sup>

A veces toda una ciudad era famosa por un tipo de trabajo: en Magdla (Migdal Saboaya de Transjordania), por ejemplo, había numerosos tintore-

<sup>18</sup> *Guerras*, IV, viii, 2.

<sup>19</sup> Véase Frants Buhl, *Die sozialen Verhältnisse der Israeliten*, Berlín, pág. 72; G. Dalman, *Palästina-Jahrbuch*, IX (1913), pág. 68, sobre esta mina de hierro.

<sup>20</sup> *Avot*, I, 9 (Shemaia); *Kiddushin*, IV, 14.

<sup>21</sup> Véase Büchler, *Economic Conditions*, pág. 50.

<sup>22</sup> Justino Mártir, *Dial. cum Tryphone*, § 88.

<sup>23</sup> *Ab. Zar.* 3b (comienzo); *J. Yeb.*, VIII, 2.

<sup>24</sup> Nehemías, 3:8 y 31.

<sup>25</sup> *Yoma*, III, 11.

ros; en Betsaida numerosos pescadores (צִיידים, y no דיינים), cazadores), en Kefar Hananías y Kefar Sihin muchos fabricantes de tinajas. “Llevar tinajas a Kefar Hananías” era como “llevar paja a Afaraim”.<sup>26</sup> Seforis tenía tejedores,<sup>27</sup> el algodón más fino provenía de Bet-Shean, y el tipo más común de Arbel.<sup>28</sup> Nazaret era aparentemente una ciudad de carpinteros y aserradores.<sup>29</sup>

En el tiempo del R. Hoshafias el Grande (primera mitad del siglo tercero), en algunas ciudades del sur los habitantes se ocupaban principalmente de teñir con púrpura,<sup>30</sup> y en el siglo cuarto el autor de *Totius Orbis Descriptio* menciona a Lida, Samaria, Cesárea y Sarepta (“que pertenecía a Sidón”) como “célebres por la púrpura”.<sup>31</sup> Aunque ésta es una época muy posterior a la de Jesús, sabemos que en Oriente, y especialmente en los tiempos antiguos, los artesanos no cambiaban tan fácilmente de oficio como en la Europa de la actualidad.

Antes, y muy probablemente durante la época de Jesús, existían especie de talleres que daban empleo a familias enteras, por ejemplo, “las familias de la casa de Ashbe’a, que hacían un culto del lino fino”, y “los habitantes de Netaim... que eran alfareros”.<sup>32</sup> También había talleres más pequeños en los que trabajaba un hombre solo, o con sus hijos, o con uno o dos aprendices “Bet-kadad” (“casa del fabricante de tinajas”), y “Bet-tsaba” (“casa del tintorero”);<sup>33</sup> pero “Bet-y’tsira”,<sup>34</sup> con el abstracto “ytsira”, y no “Bet ha-yotser” (casa del alfarero, como en el Antiguo Testamento)<sup>35</sup> se refiere aparentemente a toda una fábrica, que empleaba ya a cierta cantidad de trabajadores.

3) Pero a pesar del número relativamente alto de artesanos y de los muchos y variados oficios que éstos practicaban, la mayor parte de la población estaba constituida por campesinos propietarios de pequeñas parcelas. La *Mishná*, las *baraitot* y los Evangelios hablan bastante de la vida de los campesinos, y poco de la de los artesanos hebreos. La razón radica en el hecho de que estos últimos no podían competir con los extranjeros; los nombres provenientes de otros idiomas que llevaban artículos tan comunes como los banquillos o taburetes (ספסל — “subsellium”), y los pañuelos (סדר — “sudarium”), las sandalias (סנדל — σαυδάλιον) y los sombreros de fieltro

<sup>26</sup> Gen. R., § 86.

<sup>27</sup> J. B. Batra, III, 3.

<sup>28</sup> J. Kiddushin, II, 5; J. Ketubot, VII, 8; Gen. R., párrafo 19; Koch. R. sobre Ki brov Jofhna; Mid. Tanjuma Bereshit, párrafo 24, ed. Buber, pág. 9; Mid. Shemuel, VII, 3, ed. Buber, pág. 66. Sobre esto véase Munk, *Palästina* (traducción hebrea de M. Rabinson, Vilna, 1909); S. Klein, *Beiträge*, pág. 53, n. 1.

<sup>29</sup> Véase Iósef Halevy, *Shemot Are Eretz Yisrael*, en *Yerushalayim*, ed. Luncz, IV, 11-20.

<sup>30</sup> *Tanjuma*, Naso, § 8; ed. Buber, pág. 32, n. 70.

<sup>31</sup> Véase Büchler, *Economic Conditions*, pág. 50, n. 1.

<sup>32</sup> I Crónicas, 4:21 y 23.

<sup>33</sup> *Moed Katan* 13b; *Pesajim* 55b.

<sup>34</sup> T. *Kelim*: B. Kama, III, 8; *Sifré Zutta*, 35, II (ed. Horowitz, *Kovetz Maase ha-Tannaim*, III, 331, n. 3).

<sup>35</sup> Jeremías, 18: 2-3.

(פִּילִינ—π(λιον)), demuestran que todos ellos eran importados.<sup>36</sup> De modo que los artesanos nativos se destacaban poco.

Con la clase campesina ocurría todo lo contrario, especialmente con los que ahora llamaríamos “pequeños propietarios”. Son los *baal ha-bait*, “dueños de casa” o “padres de familia”, de la *Mishná*, expresión cuya exacta traducción griega aparece en los Evangelios (οἰκοδεσπότης). Estos campesinos de clase media, cuyas parcelas les permitían subsistir pero de modo limitado, constituían la base principal de la nación. Ellos poblaban la mayoría de las aldeas (de las que había centenares, especialmente en Galilea), y también las ciudades pequeñas y medianas, que conservaban la denominación de *Kefar* (aldea), aunque habían dejado de serlo en el sentido corriente (por ejemplo, Kefar-Nahum, Kefar-Saba, que eran verdaderas ciudades).

Estos “pequeños propietarios” vivían del trabajo de sus manos. Ellos mismos, con sus mujeres e hijos, labraban la tierra y sembraban, cosechaban y agavillaban, trillaban y zarandaban. Con la mayor parte de lo producido satisfacían sus necesidades domésticas; el resto lo llevaban a la ciudad y lo ofrecían en trueque o por dinero, para cubrir otras urgencias. Estos campesinos no podían ahorrar nada; un par de temporadas malas o una enfermedad bastaban para privarlos de su propiedad y reducirlos al status de un bracero o jornalero, o incluso para forzarlos a venderse como esclavos a algún terrateniente rico, único modo de salvar sus deudas. En todos los casos algunos de sus hijos debían emplearse con braceros, puesto que la pequeña propiedad sólo alcanzaba para el hermano mayor, que recibía “doble parte” en la herencia. Los otros hijos, sin tierra suficiente, se transformaban, a pesar de sí mismos, en miembros del “proletariado”, la clase que no poseía nada más que su fuerza de trabajo. Cuando no tenían trabajo en perspectiva quedaban reducidos al nivel de “desocupados”, y se hacían mendigos o bandoleros y ladrones.

En Judea, no obstante, y en grado menor también en Galilea, había una clase de campesinos más ricos, cuyas tierras les rendían más de lo estrictamente necesario; ellos les prestaban dinero o semilla a los pequeños propietarios empobrecidos, hipotecándoles las parcelas, que a veces pasaban a sus manos.

Estos “propietarios ricos” sentaron las bases de un mercado de productos agrícolas y del comercio hebreo en general. La clase de los terratenientes medios negociaba con el dinero obtenido de la venta de los productos —hortalizas y frutos— que quedaban en sus manos luego de satisfechas sus necesidades domésticas. Esta clase era numerosa comparada con la de los propietarios verdaderamente ricos, de los que sólo había unos pocos.

“Hombres de propiedad” (עֵתֵרִי נַכְסִין o בְּעֵלֵי נַכְסִין) los hubo incluso en la época de los Macabeos, y especialmente en la de Herodes. Estaban en su mayor parte vinculados con la familia real o con la del sumo sacerdote, pero también los encontramos entre los mercaderes, ya en los tiempos de Iósef ben

<sup>36</sup> Véase en detalle R. P. Schwalm, *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ*, Paris, 1910, págs. 262-272.

Tobías. Los “latifundios”, propiedades de gran extensión, como las había en Italia y causaron la caída de Roma, no constituyeron un rasgo palestino prominente, pero también existían. Los Evangelios hablan del “oikonomos” y “epitropos”, el “mayordomo” que supervisaba a los numerosos sirvientes de las grandes propiedades mientras el propietario vivía en la ciudad o se ausentaba en viaje de negocios.<sup>37</sup> La *Mishná* refiere que Rabán Gamaliel II (de Iabne) tenía braceros que labraban su campo,<sup>38</sup> y que él acostumbraba irse.<sup>39</sup>

De modo que en Palestina había “artesanos” y “braceros”. Estos últimos se empleaban por un período definido, no mayor de seis años; también podían hacerlo por un solo día (de allí la expresión “bracero diario” (שכיר יום)). Eran pequeños propietarios empobrecidos, o hijos de pequeños propietarios que, no habiendo heredado tierra suficiente para mantenerse con ella, se ofrecían a un terrateniente rico durante cierto período, hasta tanto pudieran mejorar su situación. Sus relaciones con este campesino rico eran análogas a las del “cliente” con el “patrón” en Roma.<sup>40</sup>

En Judea y Galilea había también campesinos sin tierra que pasaban toda su vida en situación de obreros asalariados de los propietarios ricos u otros; se los llamaba *lekutot*, y una aldea palestina, Kefar-Lkutaia, tomó su nombre de ellos.<sup>41</sup> El asalariado se prestaba a toda clase de trabajo; equivalía al “obrero no-calificado” inglés. El artesano, *poel*, por lo contrario, era contratado sólo para alguna tarea o tareas definidas.

El Talmud se refiere al “*poel* desocupado”, y en los Evangelios leemos una parábola sobre un padre de familia que salió a contratar obreros y encontró algunos que habían estado “todo el día desocupados”, porque “nadie los había contratado”.<sup>42</sup> El dueño de casa o empleador acostumbraba llegar a un acuerdo con el obrero, por lo general de palabra, aunque a veces también por escrito; el que rompiera tal acuerdo (חוזר בו), fuera el empleador o el obrero, debía pagar una multa. La simpatía por el obrero que manifiestan la *Mishná* y la *Tosefta*<sup>43</sup> prestigian al Talmud. Pero esta simpatía data de un período posterior al del Segundo Templo, y en lo fundamental no es más que una opinión académica, nunca sostenida ampliamente en la vida real.

No obstante, la situación del obrero hebreo era mejor que las de los obreros romanos, egipcios o babilonios, debido a la condición más simple de los pocos judíos de grandes riquezas, y también al espíritu democrático introducido en la vida cotidiana por los escribas y sus sucesores, los fariseos y *tanaím*.

La mayor parte de los obreros trabajaban en el campo, pero también los

<sup>37</sup> Lucas, 16:1-8; Mateo, 20:8, etc.

<sup>38</sup> *Demai*, III, 1.

<sup>39</sup> *B. Metzla*, V, 8. Sobre la riqueza de Rabán Gamaliel, véase Büchler, *op. cit.*, págs. 37-38.

<sup>40</sup> Krauss, *Talmudische Archäologie*, II, 102.

<sup>41</sup> *Lam R.* sobre *al ele*.

<sup>42</sup> Mateo, 20:1-7.

<sup>43</sup> Véase Farbstein, *op. cit.*

artesanos los empleaban; en este caso se los llamaba שוליות o חניכים, aprendices.<sup>44</sup> La jornada de labor tenía diez horas, y se pagaba desde un *as* hasta una *sela*, aunque lo corriente era un *dracma*<sup>45</sup> o *denario*<sup>46</sup> por día (casi cuatro gramos de plata). Esta era la norma en la época macabea, aproximadamente cuando se escribió el *Libro de Tobit*, y durante el reinado de Domitiano, del que data el Evangelio de Mateo.<sup>47</sup>

Junto al campesino puro y simple, en la Palestina de la época de Jesús había algunas variedades de la misma clase:

a) El contratista o intermedio (קבלן), que realizaba todo el trabajo solicitado, pagaba todas las contribuciones y, en compensación, recibía la mitad, la tercera o la cuarta parte del producto.

b) El campesino arrendatario (אריס), equivalente al “*colonus*” romano, que recibía semilla, herramientas y animales de carga del dueño del campo; él debía labrarlo y, como retribución, se quedaba también con la mitad, la tercera o la cuarta parte del producto. Tales arrendatarios eran numerosos en Italia en la época de Jesús; fueron ellos quienes, por la expropiación de esa tierra “extranjera”, provocaron la caída del Imperio Romano. En Palestina no eran tan comunes; allí predominaba el “dueño de casa” y el “pequeño propietario”. Pero de todos modos los arrendatarios desempeñaron una parte importante y, como puede verse en la parábola evangélica de “los labradores malvados”,<sup>48</sup> había rivalidad y hostilidad entre ellos y la clase propietaria.

c) Estaba también el “inquilino”, que no recibía, sino que *daba* como renta una porción fija de lo producido, de modo que si el campo rendía más de lo estipulado el inquilino ganaba, y perdía en el caso de que rindiera menos.

d) Finalmente, el “rentero” difería del anterior en que pagaba en moneda y no en especie, pero en los otros aspectos su condición era igual a la del “inquilino”.

Junto a los obreros no contratados estaban los “niños del dueño de casa”, que equivalían a los domésticos —varones y mujeres— de la actualidad, y los “ministros” (משמשים ומשמשות o שמשים ושמשות), por lo general servidores personales, especialmente de ancianos y estudiantes: equivalían al valet y a la doncella actuales.<sup>49</sup>

De modo que además de los relativamente pocos grandes terratenientes (“casas de los padres”, בתי אבות, es la expresión hebrea que designaba sus propiedades)<sup>50</sup> y de la clase mucho más numerosa de los campesinos acomodados, encontramos una multitud de pequeños propietarios y un “proletariado” completo de todo tipo: arrendatarios, artesanos, campesinos sin tierra, inquilinos, renteros (y, hasta cierto punto, también los contratistas),

<sup>44</sup> *Pesajim* 108a; *B. Kama* 32b; *Shab.* 96b (en este último pasaje véase el fragmento del *Aruj*).

<sup>45</sup> *Tobit*, 5, 4.

<sup>46</sup> Mateo, 20:2, 9, 10, 13.

<sup>47</sup> Véase L. Herzfeld, *op. cit.*, págs. 195-96.

<sup>48</sup> Mateo, 21:33-42.

<sup>49</sup> Krauss, *Talmudische Archäologie*, II, 101-102.

<sup>50</sup> *T. Terumot*, II, II; *B. Batra* 46b.

domésticos del dueño de casa y servidores personales. Estos hombres y mujeres no tenían más medio de subsistencia que su fuerza de trabajo. En tanto pudieran conseguir ocupación, les iba bien; en caso contrario, quedaban reducidos a la privación y a la mendicidad: eran víctimas pasivas de la injusticia, soñadores o, en caso contrario, reaccionaban con ira, violencia y espíritu de rebelión.

Todos los proletarios que hemos enumerado hasta aquí tenían, con todo, independencia (por lo menos desde el punto de vista legal): su trabajo podía ser vendido a otros, pero sus cuerpos no pertenecían en esclavitud a nadie. En Palestina, sin embargo, también había esclavos. Es cierto que a éstos no les faltaba trabajo ni, en consecuencia, comida, pero no eran libres: no podían elegir trabajo ni dueño. El esclavo hebreo se alquilaba por seis años; se diferenciaba del asalariado en que no tenía derecho a cambiar de amo ni a elegir la labor. Quizás fuera cierto, desde el punto de vista humanitario del Talmud, que el esclavo judío no haya sido “una cosa que se puede comprar”,<sup>51</sup> y que “quienquiera que consiga un esclavo hebreo es como el que recibe un amo”,<sup>52</sup> pero estas leyes humanitarias,<sup>53</sup> en lo que a la época de Jesús se refiere, no constituían más que expresiones académicas.

El esclavo hebreo era en ese entonces un esclavo *real*, de cuerpo y alma, que comía de las migajas del dueño; no obstante, estaba libre del sentimiento de ser esclavo perpetuo, y así su espíritu se salvaba de la completa destrucción. En un país en el que la vida simple constituía la regla, y el espíritu democrático farisaico era muy evidente, la relación primitiva que prevalecía entre amo y esclavo alejaba mucho la posibilidad de persecuciones y crueldades; no obstante, el amo podía azotar a un esclavo perezoso o desobediente, y tratarlo como a un ser inferior.

Los esclavos no eran tan numerosos en Palestina como, por ejemplo, en la Roma de la época y, en consecuencia, no podían desempeñar la misma función decisiva, cultural y económicamente, que tuvieron en el Imperio (aunque Eduard Meyer combate las opiniones prevalecientes acerca de la mala influencia de los esclavos en Roma).<sup>54</sup> Pero de todos modos constituyeron un factor importante en los cataclismos políticos y espirituales de la época de Jesús.

Sin ellos no podemos explicar las frecuentes rebeliones y los muchos movimientos religiosos que tuvieron lugar desde el tiempo de Pompeyo hasta después del de Poncio Pilato. Donde no hay multitudes de pequeños propietarios, desposeídos y empobrecidos, no son revueltas populares las que maduran, sino conspiraciones políticas dentro del ejército y los poderes gobernantes. Lo mismo vale con respecto a los movimientos religiosos extre-

<sup>51</sup> Véase *Arajim*, VIII, 5, contra la opinión del Rabba en *Kidushin* 16a y 25a, y *Baba Kama* 113b.

<sup>52</sup> *Kidushin*, 20a, 21b.

<sup>53</sup> Compilado en *Ha-Avdut al-pi ha-Tora v'ha-Talmud*, de Sadok Kahn, traducido al hebreo del francés por J. S. Fuchs, con notas agregadas, Cracovia, 1892.

<sup>54</sup> Véase su excelente *Die Sklaverei im Altertum y Wirtschaftliche Entwicklung im Altertum*, Jena, 1895.

mistas: sus figuras conductoras son invariablemente las multitudes descontentas que buscan nuevas rutas a la felicidad, porque la que conocen es mala, y las creencias religiosas aceptadas no proporcionan ninguna justificación.

Tampoco eran un elemento social numeroso o importante en Palestina los “esclavos cananeos” (así llamados porque provenían de Tiro y Sidón, o debido a los versículos: “Maldito sea Canaán; siervo de siervos será a sus hermanos... y sea Canaán su siervo.”)<sup>55</sup> El precio promedio de un esclavo cananeo era de unos cien francos actuales (el esclavo podía ser varón o mujer; la expresión “esclava *cushite*” es también común); pero a veces llegaba a un valor tan alto como cien *mánè* o tan bajo como un denario de oro.<sup>56</sup> Los esclavos actuaban como sastres o barberos, panaderos, carniceros, ensartadores de perlas, e incluso tutores y maestros; las mujeres podían ser peluqueras, cantantes, danzarinas, etcétera.

Su venta se completaba con un contrato escrito como si fueran bienes materiales o ganado; eran “marcados” de tal manera que en caso de que escaparan, en todas partes pudieran ser reconocidos: se les ponía un sello o se les colgaba una campanilla, al cuello o en sus vestidos, como se hace con los camellos en el Oriente, o con el ganado en las montañas suizas. En algunos casos usaban una gorra especial (כביל) y en otros se los marcaba a fuego, exactamente como a las bestias. Legalmente, el esclavo cananeo era como ganado de su dueño: le estaba vedada la propiedad privada (“lo que un esclavo ha adquirido, lo ha adquirido su amo”); las obras de sus manos, lo que encontrara, incluso el dinero con que se lo compensara por un daño, no le pertenecían a él, sino a su amo. Pero, a pesar de todo, “la mano de un esclavo es como la mano de su amo”<sup>57</sup> y “el esclavo de un hombre es como su propio cuerpo”,<sup>58</sup> cosa que difícilmente ocurría con los esclavos romanos.

Los esclavos cananeos no eran tan bien mantenidos como los hebreos;<sup>59</sup> a aquéllos se los consideraba perezosos, disolutos, desvergonzados, libertinos: en tan poco estimaban los amos su presencia “que algunos realizaban ante ellos los actos más privados”.<sup>60</sup> Algunos amos y sus hijos “entendían que tenían derecho a todo con las esclavas”.<sup>61</sup> Los propietarios mantenían a sus esclavos completamente sometidos, azotándolos con látigos y correas, con el *fargel* (*flagellum*) y el *magleb* (un tipo de knut, con una borla de metal en el extremo), infligiéndoles “cuarenta marcas menos una”, o “sesenta golpes” (*pulsim*). Sólo en el caso de que los esclavos sufrieran algún tipo de deformidad como consecuencia del castigo se acostumbraba liberarlos; si morían, el amo era ajusticiado (lo cual sí hacía del esclavo algo distinto del ganado o de cualquier animal).

<sup>55</sup> Génesis, 9:25-27. Sobre el tráfico de esclavos en Tiro y Sidón, véase II *Macabeos*, viii, 11.

<sup>56</sup> *B. Kama*, IV, 5.

<sup>57</sup> *Maaser Sheni*, IV, 4; *Gittin*, 77b.

<sup>58</sup> *B. Kama*, 27a.

<sup>59</sup> *Gittin*, I, 6.

<sup>60</sup> *Nidá*, 17a.

<sup>61</sup> *Lev. R.*, § 9; véase también *Yeb.*, II, 5.

En los demás aspectos eran tratados como ganado: legalmente no tenían relaciones familiares ni derechos de matrimonio, divorcio o viudez; las leyes contra el incesto no regían para ellos. La realidad, no obstante, era distinta: Ferora, el hermano de Herodes, tenía una esclava como amante, y el todopoderoso Herodes no pudo separarlos.<sup>62</sup> El Rabán Gamaliel ha-Nasí consintió que su esclavo Tabi cumpliera los mandamientos de la Ley, y lo lloró y recibió condolencias por su muerte (como la Ley lo prescribe);<sup>63</sup> en la casa de Nasí al esclavo más anciano se lo llamaba *abba* (padre) y a la esclava más anciana *amma* (madre) (aunque esto en un período posterior); es muy probable que las mismas condiciones humanas hayan estado en vigencia en la época de Jesús.

Pero de todos modos la “esclavitud cananea” era en ese entonces una plaga horrible que afectaba al cuerpo nacional de Israel (como a muchas otras naciones en aquellos lejanos días). Incluso aunque los esclavos cananeos no tomaran parte en la política subversiva ni en los movimientos religiosos palestinos, su misma existencia contribuía a producirlos. La esclavitud dura produce invariablemente una masa de descontentos, y no hay combustible más dispuesto para aquellos movimientos que el de esos hombres aplastados y reducidos al nivel de bestias.

4) En la Palestina de la época de Jesús, además de la agricultura y las artesanías, también floreció el comercio. Durante la existencia del Primer Templo y a comienzos de la época del Segundo, en el período persa, los mercaderes eran principalmente cananeos, y de ellos y en su compañía aprendieron los judíos las tareas del buhonero (לְרִכּוּל וְלְסַחֲרִי, es decir, a ir “a pie” de un lugar a otro para traficar mercaderías) y, más tarde, a practicar el arte de vender en un lugar fijo (חֲנוּת, tienda; חֲנוּנִי, tendero), a negociar y tratar; finalmente, se hicieron comerciantes (מַקְחָה).<sup>64</sup>

No obstante, desde la época de Alejandro Magno, cuando Jerusalén comenzó a quedar rodeada de ciudades griegas, que eran principalmente centros de comercio, los judíos aprendieron esa actividad de los griegos. Esto surge con evidencia de los muchos términos comerciales hebreos de origen heleno: *siton* (סִיטוֹן - σιτώνης) es el que comercia en general con granos; quien sólo se dedica a una variedad de cereales o de bienes es un *monopol* (מִנּוּפּוּל - μονοπώλης); el comerciante de varios artículos, y especialmente de pan, se llama *platar* (πρωτήρ, según Schürer y Krauss; πωλητήριον, según Herzfeld). Incluso el libro de cuentas del tendero tiene un nombre griego (πίναξ), “pinaks” (הַמְקִיף). La palabra hebrea que designa el espejo (מִרְאָה) fue reemplazada por la latina *aspeclaria* (*speculum*); el zapatero (רִצְעָן) pasó a ser el *sandalar* (*sandularius*); la mesa (שֻׁלְחָן) fue llamada *tabla* (*tabula*); el taburete (כִּסֵּא) se transformó en *safsal* (*subsellium*); la bandeja (קַעֲרָה שְׂטוּחָה) tomó el nombre de *escutela* (*scutella*), y la cortina (יְרִיעָה) el de *vilon* (*velum*). A un traje de gala se le dio el

<sup>62</sup> *Guerras*, I, xxiv, 5.

<sup>63</sup> Véase *Suka*, II, 1; *Berajot*, 16b; *B. Kama*, 74b; *J. Eruvin*, X, 1; *J. Suka*, II, 1; *J. Ketuvot*, III, 10.

<sup>64</sup> *Nehemías*, 10:32.

nombre específicamente griego de *astala* (στολή), e incluso la cubierta de los libros sacros tomó la designación de *tik* (θήκη).

Cuando Hillel introdujo una importante reforma en el comercio palestino, le dio un nombre griego: *prozbol* (προσβολή). Muchas palabras griegas y latinas adquirieron carta de ciudadanía en la literatura hebrea, y esto sólo puede explicarse por la influencia del comercio griego y latino.<sup>65</sup> Pero tales palabras extranjeras no prueban que solamente los griegos (y no los judíos) comerciaban en Palestina: sólo demuestran que de los griegos provino el primer impulso. “Estos préstamos (del griego) —dice Schwalm— no indican que los artículos designados llegaran a los judíos de manos de los griegos: se trata, simplemente, de que el lenguaje del comercio nacional se llenó de neologismos tomados del lenguaje comercial de los griegos.

“Esto fue exactamente lo que ocurrió en el siglo dieciséis cuando los florentinos recorrieron Francia, llevando consigo muchas palabras toscanas que luego se naturalizaron: *agio*, *bilan*, *banqueroute*, *banque*.”<sup>66</sup> Los judíos, en efecto, comerciaron en Palestina desde los tiempos de Simón Macabeo, cuando las ciudades costeras se sometieron progresivamente a él, a su hijo Juan Hircano y a su nieto Alejandro Janneo. Palestina obtuvo beneficios notables de la política económica de los Macabeos. Simón Macabeo tomó medidas para el mejoramiento de la agricultura. Sus muchos esfuerzos por asegurar una salida al mar<sup>67</sup> y su insistencia en que los habitantes de la costa debían convertirse al judaísmo o abandonarla se explican mejor como resultado de una política económica que como producto de una política nacional o del celo religioso. Su ejemplo fue seguido por el hijo y el nieto, quienes extendieron el País de Israel hasta que abarcó a toda la Palestina.

Los impuestos a exportaciones e importaciones llevaron a los Macabeos, desde Juan Hircano a Hircano II, a mantener importantes negociaciones con el Senado romano.<sup>68</sup> En el monumento macabeo de Modin hay un cuadro de barcos; el ancla (junto con espigas de trigo, racimos de uva y granadas) fue un símbolo del sistema monetario judío desde Alejandro Janneo hasta Herodes.

También se desarrolló bien el comercio interno. Los “días de mercado” (יְמֵי כְּנִיסָה) existieron desde antiguo, y a ellos se añadieron mercados permanentes (שׁוּקִיּוֹת) (o calles dedicadas exclusivamente al comercio), y una antigua institución judía, opuesta a “los que bajan” es decir, a las ciudades costeras, situadas en las tierras bajas cercanas al mar: “los que bajan hacia el mar”,<sup>69</sup> en arameo (בְּחֻוֹתֵי יַמָּא), a los mercados instituidos por no-judíos.<sup>70</sup> Los peregrinajes regulares a Jerusalén durante las grandes fiestas también servían para desarrollar el comercio interno. Las ciudades palestinas

<sup>65</sup> Compilados en Schürer, *op. cit.*, II<sup>4</sup>, 67-82; Krauss, *op. cit.*, II, 355-356; Klausner, *Bymne Bayit Sheri*, Berlín, 1923, págs. 42-43.

<sup>66</sup> Schwalm, *La vie privée du peuple juif*, págs. 325-326.

<sup>67</sup> Se ven claramente en *Mac.*, xiv, 5.

<sup>68</sup> *Ant.*, XIII, ix, 2; XIV, viii, 5; x, 6.

<sup>69</sup> *Salmo* 107:23.

<sup>70</sup> Véase *Gen. R.*, 67: “Esau tiene יְרִידִים y Jacob שׁוּקִיּוֹת.”

negociaban en trueque sus productos agrícolas. Sharon de Judea vendía sus vinos y compraba pan. Jericó y el valle del Jordán canjeaban sus famosos frutos por vino y pan. Shefela de Judea tenía superabundancia de pan y aceite, y Galilea, de granos y hortalizas. Palestina también exportaba su excedente de vinos, aceite, trigo y frutos, mientras que importaba un considerable número de artículos.

De los doscientos cuarenta artículos comerciales de que se habla en el Talmud y el *Midrash* en relación con Palestina (enumerados por Herzfeld),<sup>71</sup> ciento treinta, o sea más de la mitad, provenían del exterior. Las rutas comerciales en el interior del país eran numerosas, y muchas irradiaban hacia los Estados vecinos.<sup>72</sup> Y había tantos marinos judíos como judíos conductores de burros y camellos, cuyos conjuntos llevaban los nombres colectivos de מַלְאָא, caravana de burros, y גַּמְלָתָא, caravana de camellos.

Tan importante era el comercio en el interior del país que efectivamente encontramos entre las oraciones del sumo sacerdote en el Día del Perdón una dedicada a “un año de comercio”.<sup>73</sup> Tanto en Jerusalén como en toda ciudad considerable de Judea y Galilea (Tiberíades, Seforis) los mercaderes y artesanos tenían sus mercados y puestos: puestos de panaderos, de vendedores de algodón y vestimentas, de zapateros, de tintoreros, de vendedores de lino, de mercaderes de especias, de tejedores, de forjadores, de fabricantes de vidrio, de carpinteros, de mercaderes de lana, de criadores de ganado, el mercado de ganado, etcétera.

Estaban también el *maqolin* (*macellum*) o mercado de carne; el *atliz* (קַטְלִין-קַטְלִין אֶטְלִין) donde se vendía ganado, carne y vino, y el *nahtomar* y *platar*, para pan horneado y a veces también hortalizas. El קָבַע y el תְּרִים eran los puestos o tiendas para las mujeres del mercado. El סְטִין (סְטִין) tenía un vestíbulo de columnas coronado por una cúpula; equivalía al *depôt* francés o al *Markthallen* alemán; la “cúpula de las cuentas” (כַּפֶּת־הַחֲשׁוּבוֹת) era, aparentemente, el “mercado de valores” de aquellos días. Los buhoneros (רוֹכְלִים) recorrían las poblaciones más pequeñas vendiendo sus mercancías a la gente del campo, y también especias y bordados a las mujeres de los pobladores; los “vendedores de vestimentas” (מוֹכְרֵי כִסּוֹת) acostumbraban “plegar sobre una vara detrás de ellos” las prendas que llevaban para la venta.<sup>74</sup>

Se exigían tributos por la exportación e importación, que se pagaban a recaudadores (גּוֹבֵי־מַכְסִים, גּוֹבֵי־מַכְסִים), funcionarios de impuestos al consumo, y publicanos (מוֹכְסִים), que recogían la contribución para el gobierno o para otros publicanos. No conocemos la extensión de la tributación en la época de los Macabeos, pero sabemos que los seleucidas impusieron a los judíos gabelas per cápita, por la sal, por “coronas” (de novia y recién casado),

<sup>71</sup> Véase su *Hendelsgeschichte*, págs. 129-130.

<sup>72</sup> Krauss, *Kadmoniyot ha-Talmud*, Odesa, 1914, I, 158-159; Herzfeld, *op. cit.*, 22-23; 141-142; Klausner, *Biyme Bayit Sheni*, págs. 50-53; Buhl, *op. cit.*, págs. 7-8.

<sup>73</sup> *J. Yoma*, V, 3.

<sup>74</sup> *Kelaim*, IX, 5; *Shab.*, 29b; *Pesajim*, 26b.

por la tierra, por el ganado y por los árboles frutales.<sup>75</sup> Podemos suponer que los Macabeos no crearon nuevos tributos, sino que tal vez los redujeron, desde que no escuchamos quejas contra su régimen de tributación (por ejemplo, de parte de los delegados populares que se quejaron ante Pompeyo de Hircano y Aristóbulo).<sup>76</sup>

Por otra parte, cuando Herodes murió, la nación exigió enfáticamente la abolición del “tributo anual”, y “del que se imponía indiscriminadamente sobre todo lo que se compraba y vendía en el mercado”.<sup>77</sup> Se infiere que Herodes aumentó la carga de tributos y derechos (que los romanos llamaban *tributum* y también *vectigalia*) más allá de lo soportable. Fue aparentemente en esa época —la de los romanos y su agente Herodes— que la palabra “publicano” pasó a ser sinónimo de ladrón, bandolero, rufián, asesino y réprobo;<sup>78</sup> su testimonio no se aceptaba, su dinero no podía recogerse como limosna, ni en el intercambio, porque se lo sospechaba robado.<sup>79</sup>

En este punto los Evangelios concuerdan completamente con el Talmud; la expresión “publicanos y pecadores” (τελωναιοι και αμαρτωλοι) aparece en unos y otro.<sup>80</sup> Los procuradores exigieron tributos más pesados incluso que los de Herodes. Los romanos impusieron a los palestinos (en la misma medida que a los otros pueblos sometidos) tributos sobre el agua, las ciudades, los productos vitales como la sal y la carne, sobre los caminos y las casas.<sup>81</sup>

Los derechos de tránsito eran especialmente pesados; cada ciudad era de por sí una frontera, y Plinio describe cómo “en todo lugar de parada, por tierra o mar, se recaudaba una gabela”<sup>82</sup> con el resultado de que los bienes se vendían en el mercado de Roma a un costo cien veces mayor que el que tenían en su lugar de origen y manufactura (a pesar de que el derecho fijo impuesto por la administración romana general, por ejemplo, en la provincia de Asia, que incluía a Palestina, no pasaba del uno o dos por ciento del valor de la mercadería). Estas tasas empobrecían al pueblo y lo llenaban de odio impotente contra el “reino despótico” que, mediante sus esbirros, le drenaba la sangre.

Cuando por fin se desbordó toda paciencia, una parte, la más sana y fuerte, se rebeló francamente contra ese gobierno. Pero otra fracción del pueblo, en su desamparo, aguardaba el reino de los cielos, que pondría fin a ese “reino de la iniquidad”: esperaba al Mesías Rey y a sus obras maravillosas.

Con todo, a pesar de las muchas y pesadas tasas y derechos, el comercio interior y exterior enriqueció a una porción de judíos. Como hemos visto,

<sup>75</sup> *I Mac.*, X, 28 y 33; *XI*, 34-36.

<sup>76</sup> *Ant.*, XIV, iii, 2.

<sup>77</sup> *Ant.*, XVII, viii, 4.

<sup>78</sup> *S. J. Kidushin*, ed. Weiss, 91b; *Shevuot*, 39a; *Jagiga*, III, 6; *T. Tohar.*, VIII, 5; *Nedarim*, III, 4; *J. Nedarim*, III, 5; *B. Kama*, 113a.

<sup>79</sup> *Sanh.*, 25b; *B. Kama*, X, 1.

<sup>80</sup> *Mateo*, 9:10-11; *Marcos*, 2:6-7; *Lucas*, 5:30.

<sup>81</sup> *Ant.*, XIX, vi, 3.

<sup>82</sup> *Hist. Nat.*, XII, 63-65.

les interesaba mucho la navegación, y por ello frecuentaban “las ciudades del mar”. Esto surge con evidencia de los innumerables nombres que encontramos en la literatura talmúdica y *midráshica* para las naves y sus herrajes,<sup>83</sup> de las figuras de naves y de anclas grabadas en las monedas de los Macabeos y de Herodes, y también de la moneda acuñada por Tito en celebración de la Caída de Jerusalén, en la cual se ve una palmera y la figura simbólica de Judea sentada en tierra, rodeada de escudos abandonados, mientras en el reverso aparece la cabeza de Tito y la inscripción latina *Judæa Navalis*.<sup>84</sup>

Las naves judías, con tripulación judía y cargadas de mercadería judía, surcaban el Jordán, el Mar Muerto, el Mar de Galilea, el Mediterráneo, el Mar Negro, el Nilo y el Eufrates, llegando hasta Francia, España, Cirene e incluso la India. Como resultado de este comercio y de la industriosa actividad de los lugareños judíos, algunos comerciantes se enriquecieron. Desde la época de Alejandro Janneo hubo en Palestina no sólo revendedores y mercaderes ordinarios (תגרי-ירושלם, תגרי-לוד) sino comerciantes de una escala considerable.

Junto a los grandes terratenientes, encontramos ricos banqueros que no sólo negociaban con denarios, sino también con talentos (cuyo valor equivalía aproximadamente a 9500 francos actuales), es decir, que manejaban sumas muy grandes para las condiciones financieras del período. Estos banqueros se dedicaban al intercambio de moneda local y extranjera, y también actuaban como prestamistas de los pequeños propietarios, tenderos, comerciantes en granos y jefes de caravanas.<sup>85</sup>

“Los hombres notables de Jerusalén”<sup>86</sup> y “las mujeres notables que había en Jerusalén”,<sup>87</sup> no sólo eran importantes, sino también ricos. Calba Shabua, Nicodemo ben Gurión, Tsitsit ha-Casaf,<sup>88</sup> Eleazar ben Harsum, y Marta bat Betos, son famosos en el Talmud por su gran riqueza, que alcanzó proporciones fabulosas.<sup>89</sup> Incluso hacia el fin del período macabeo y comienzos del herodiano, el número de hombres ricos notables —a los que Herodes acusó de rebelión, confiscando sus posesiones— era muy alto.<sup>90</sup>

Las gentes de Jerusalén son descritas como jactanciosas (אנשי שחץ),<sup>91</sup> dadas al placer, remilgadas en el hablar, como los ricos de todo tiempo y lugar, orgullosas de sus excesos. No es probable que la fuente de esa riqueza

<sup>83</sup> Compilados en Krauss, *op. cit.*, I, 338-349.

<sup>84</sup> S. Raffaelli, *Matbeot ha-Yehudim*, pág. 147 y Tabla 21, fig. 47. Josefo parece referirse a esto en *Guerras*, VII, v, 5, cuando dice que Tito, en la época de su procesión triunfal, emitió “figuras de naves en gran número”. Sobre los piratas de Aristóbulo, véase *Ant.*, XIV, iii, 2, y sobre los piratas judíos de Jafa durante la gran revuelta, que infestaban toda la costa norte del mar Mediterráneo, véase *Guerras*, III, ix, 2-4. Cf. también A. Zifroni, *Pompeius be' Eretz Yisrael*, en el semanario hebreo *Ha-Tor*, vol. 1, n° 31.

<sup>85</sup> Contra Krauss, II, págs. 352-355, véase Schwalm, *op. cit.*, págs. 376-408.

<sup>86</sup> *Yoma*, VI, 3; *Suka*, 37a.

<sup>87</sup> *Sanh.*, 43a.

<sup>88</sup> Esto lee J. N. Epstein en lugar de הכסה (*Monatsschrift*, 1919, 262-3).

<sup>89</sup> Büchler, *op. cit.*, 34-41.

<sup>90</sup> *Ant.*, XV, i, 2.

<sup>91</sup> *Shab.*, 62b.

fuera el comercio, sino la acumulación gradual por los campesinos ricos de los predios pequeños con que los propietarios pobres terminaban pagando sus deudas.

De modo que en Palestina apareció una clase de campesinos pobres, desposeídos, desocupados y sin tierra, junto a los campesinos ricos, grandes terratenientes y poderosos banqueros. Los primeros eran cada vez más pobres, se hacían pordioseros, abrumados y deprimidos, y esperaban milagros; llenaban las calles de ciudades y aldeas de mendicidad y piedad, o (en el caso de los más robustos) de asaltantes, bandoleros y revoltosos; los proscritos se guarecían en cuevas, lugares desiertos, rocas y grietas de las montañas.<sup>92</sup>

Ambos tipos buscaban liberarse de la necesidad y la pobreza. Algunos por medios naturales, cívicos y sociales, apremiando a la rebelión contra Roma y apresurando la revolución social con todo lo que estuviera a su alcance: asesinato y rapiña contra la clase superior y más rica, a la cual la clase pobre y explotada la consideraba su enemigo social, político y nacional. Los otros buscaban la libertad por medio de la oración, del arrepentimiento y la sumisión a la voluntad de Dios. Estos últimos dieron origen a los movimientos mesiánicos espirituales, a la observancia pedantemente severa de los mandamientos, al separatismo y al ascetismo; algunos de ellos, a los que el cumplimiento de los mandamientos no les procuraba ninguna satisfacción espiritual, se sintieron inducidos a prever una redención mística, “no de este mundo”, deseo posteriormente corporizado en el cristianismo. . .

¿Por qué ocurrió que, justamente después de la muerte de Herodes “el Grande”, surgieron al mismo tiempo la rebelión más terrible y una nueva secta —la cristiana— que pugnó por separarse de Israel?

Ya hemos dado la respuesta en la sección precedente: los Macabeos erigieron una Palestina asentada sobre una sana base económica, mientras que Herodes la destruyó económicamente, pues, como Salomón, colocó una carga demasiado pesada sobre los hombros del país, y de ese modo aceleró el fin.

A pesar de sus esfuerzos por lograr una salida al mar, por conquistar los puertos del sur y, dentro de lo posible, también los del norte, los Macabeos fueron sensatamente moderados en sus exigencias económicas. Ellos también levantaron edificios magnificentes, fuertes como la Ciudadela de Jerusalén, Hircania, Alejandrion, Maquero y Masada, construcciones de intención artística, tales como el Palacio de los Macabeos y la Cueva de Bodega de Majpela, y los maravillosos mausoleos del Valle de Kidron, cerca de Jerusalén (en mi opinión, ellos son ciertamente de origen macabeo). Es posible que también hayan sido los responsables de las bellas tumbas del barrio norte, Bocharan de Jerusalén y de la de “Simón el Justo”.<sup>93</sup> Pero todas estas obras se realizaron gradualmente, en el transcurso de ocho o más años, y con el botín tomado al enemigo.

Herodes, por su parte, tenía una ambición sin límites, y como ella se frus-

<sup>92</sup> Büchler, *op. cit.*, 55-7.

<sup>93</sup> Klausner, *Bytme Bayit Sheni*, págs. 67-76, 117-149.

traba por su sujeción a Roma, encontró otro medio de lograr fama y gloria. No sólo engalanó su propio país con edificios magníficos, sino también a Tiro y Sidón, a Grecia y Asia Menor, Rodas y Antioquía, Atenas, Lacedemonia y Pérgamo.

Para esto se necesitaba dinero. Además, estaba obligado a aplacar a los romanos, a hacer regalos a sus políticos y sobornar a sus generales. También sostuvo una corte brillante, un gran palacio y un ejército de mercenarios y espías innumerables: sus gastos no tenían fin. Sólo podía lograr los fondos que necesitaba mediante la confiscación de propiedades, la tributación insufrible, y una política económica que estaba más allá de las posibilidades de un país tan pequeño y era contraria a las inclinaciones de la clase campesina judía que, al fin y al cabo, constituía la columna vertebral de la nación en aquellos días. La observación de Josefo en el sentido de que “los judíos no mostraban ninguna tendencia al comercio o al intercambio internacional”<sup>94</sup> quizá no sea literalmente cierta, y sólo tenga el valor de una defensa contra los griegos,<sup>95</sup> pero es parcialmente correcta en lo que respecta a la época en que fue escrita.

En varios lugares<sup>96</sup> he tratado de demostrar que los hechos de Herodes (los edificios construidos fuera de Palestina e incluso su solicitud para con los judíos del exterior, y sus grandes obras de Transjordania) respondían a una política económica fija; esta política resultaba de su búsqueda de riquezas que lo consolidaran como rey por la gracia de Roma, y satisficieran su anhelo ilimitado de fama y gloria. Fue con tales objetivos en vista que instauró un régimen de terror hasta entonces desconocido en la historia judía. Esto es claramente indicado por Josefo: “Cuando ya no pudo refrenar su opresión, porque ello habría reducido sus entradas, hizo uso del propio odio del pueblo para su enriquecimiento privado.”<sup>97</sup> Josefo destaca frecuentemente el hecho de que los desembolsos de Herodes iban más allá de la escala adecuada para un Estado tan pequeño.<sup>98</sup>

Para incrementar sus ingresos, el tirano trató entonces de establecer en Palestina el comercio griego (y la cultura griega asociada con él), excediendo la capacidad que en ese entonces tenían los judíos. Esto fue acompañado de un insostenible aumento de la imposición tributaria, precisamente como en los días de Salomón, que fue modelo de Herodes en la difusión del comercio, la erección de grandes edificios, y el aliento a una cultura extranjera. Los resultados fueron los mismos en ambos casos: rebelión y desintegración del Estado. Así como después de la muerte de Salomón el pueblo le pidió a Reboam que “aliviara algo de la dura servidumbre y del pesado yugo con que su padre los había apremiado”, ocurrió que inmediatamente después de la muerte de Herodes el pueblo demandó a su hijo Arquelao que “alige-

<sup>94</sup> *Contra Apionem*, I, 12.

<sup>95</sup> Klausner, *op. cit.*, pág. 9.

<sup>96</sup> *Ibid.*, págs. 77-88; *Historia Yisraelit*, III, 81-89.

<sup>97</sup> *Ant.*, XVI, v. 4.

<sup>98</sup> Véase, por ejemplo, *Ant.*, XVII, xi, 2.

rara el tributo anual y aboliera los derechos impuestos sin misericordia, sobre todo lo que se vendía y compraba en el mercado”.

Pero Salomón —por lo menos en apariencia— fue un monarca independiente, mientras que Herodes estaba sometido al emperador romano. De allí que los ancianos de Israel se quejaron de Herodes, no sólo ante su hijo, sino también ante los gobernantes romanos. Entre otros cargos, adujeron el hecho destacado de que “llevó al pueblo a un estado de completa pobreza, aunque lo había encontrado, con ciertas excepciones, en una situación de prosperidad”.<sup>99</sup> O, dicho de otro modo, “en lugar de la prosperidad y la virtud del pasado, llegó la absoluta pobreza y el vicio”.<sup>100</sup>

Esta es una prueba fuerte del bienestar económico que gozó Palestina durante el gobierno macabeo, y del deterioro que acompañó el reinado de Herodes. El deterioro material trajo consigo un deterioro espiritual. Como en todos los casos en que una mala situación económica multiplica el número de desocupados y aumenta el *Lumpemproletariat*, con Herodes se incrementó asimismo el número de descontentos, tanto rebeldes como idealistas. Ambos tipos dieron lugar, por una parte, a los estallidos civiles que comenzaron con Arquelao y alcanzaron el punto álgido en la revuelta del tiempo de Nerón y de la Destrucción consiguiente y, por otro lado, a las erupciones espirituales y mesiánicas que, después del fuerte impulso que recibieron en la época de Herodes, llegaron a la cima con el surgimiento del cristianismo.

La política económica de Herodes, que aceleró el proceso natural de declinación y condujo a la catástrofe final, fue continuada por Arquelao y, en cierta medida, por los otros hijos, Antipas y Filipo, y también sedujo a los procuradores romanos. Todos ellos la aplicaron sin rectificar ninguno de sus defectos, pero sin ninguno de sus atractivos.

Dos fueron los resultados: a) al llevar a los judíos fuera de su esfera económica y volverlos un pueblo cosmopolita, esa política creó dentro del judaísmo el deseo de una religión internacional, deseo que más adelante se corporizó en el cristianismo, y b) al destruir la nación y el Estado, a través de las constantes rebeliones promovidas por la numerosa clase de los descontentos que esta política creaba, favoreció el surgimiento del cristianismo y su adopción por ciertos círculos judíos. Los judíos ya no poseían una vitalidad cívico-nacional, arraigada en su propio territorio, que les permitiera enfrentar con firmeza al nuevo credo desnacionalizado.

Nadie es tan conservador y tan tenaz en la defensa de las costumbres antiguas como el campesino ligado al suelo; la política de Herodes, que aumentó por igual el número de comerciantes y de desposeídos, también hizo mayor la clase de quienes quedaron sin vinculaciones con el campo. Esta clase, sin ninguna posición estable que perder, era la base del entusiasmo que suscitaban los nuevos movimientos políticos y religiosos. No fue especialmente de su seno que surgieron Jesús y sus discípulos (eran arte-

<sup>99</sup> *Guerras*, V, vi, 2.

<sup>100</sup> Sobre la decadencia moral, véase *Ant.*, XV, viii, 1; *Sota*, IX, 9.

sanos y pescadores que vivían del trabajo de sus manos); pero si Jesús logró éxito con sus enseñanzas sobre el reino de los cielos, fue simple y exclusivamente gracias a la vida desordenada del campo y a las malas condiciones económicas generales. De entre los desarraigados y descontentos, aquellos humildes, deprimidos y simples buscaban la liberación de sus sufrimientos y una base de vida firme, material y espiritual. Esto es lo que encontraban en el “reino de los cielos” (en su sentido moral y abstracto) que predicaba el carpintero, hijo de carpintero, de Galilea.

### III. Condiciones religiosas e intelectuales

La literatura sobre las condiciones religiosas e intelectuales de la época del Segundo Templo es ilimitada: los títulos solos ocuparían todo un volumen. Aquí nos bastará con remitirnos a los libros mencionados en la bibliografía de la pág. 125. Graetz (5ª ed., vol. III, parte 1) y Schürer (4ª ed., vols. II y III) proporcionan la mayor parte de la literatura. Añadiremos solamente a Weiss, *Dor Dor v' Dor'shav*, parte I; Frankel, *Dashje ha-Mirna*; Chwolsohn, *Das Letzte Passamahl*, Leipzig, 1908; J. Elbogen, *Die Religionsanschauungen der Pharisäer*, Berlín, 1904; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlín, 1903; M. Friedländer, *Die Religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums in Zeitalter Jesu*, Berlín, 1905; H. Graetz, *Sinai et Golgotha*, Paris, 1867.

Los siglos de trabajo de los “escribas” y de los fariseos que los sucedieron no fueron inútiles. En Palestina se creó gradualmente un sector educado, que comprendía no sólo a las familias sacerdotales y de la clase superior, sino también a los individuos comunes. Eran muchos los que sabían leer y escribir, especialmente desde la época de Simeón ben Shetaj; éste (y no Josué ben Gamala) fue quien sentó las bases del sistema escolar hebreo.<sup>1</sup> Josefo, contemporáneo de Josué ben Gamala, menciona como generalmente conocido el hecho de que la *Torá* establecía el deber de enseñar a los niños a leer y escribir (γράμματτα), las leyes (νόμους) y los hechos de sus antepasados, “cuyos caminos habrán de seguir y, habiendo sido educados en las leyes, se acostumbrarán a observarlas y no tendrán la excusa de no conocerlas”.<sup>2</sup>

Según él Moisés ya había ordenado que “primero les enseñarán a los niños

<sup>1</sup> J. Ketubot, VIII, II: “Simeón ben Shetaj ordenó... que los niños fueran a la *bet ha-sefer* (escuela).” Pero el *Talmud Bavli* (B. Batrá 21a) dice que Josué ben Gamala “decretó que ubicaran a maestros de niños en toda ciudad y municipio”. Derenbourg ya ha observado que “es difícil suponer que en la época de este sumo sacerdote los judíos pudieran prestar atención a estas materias”. (*Op. cit.*, pág. 132, n. 1.) Podemos añadir que Josué ben Gamala fue sumo sacerdote cerca de la época de la Destrucción, y que es difícil que ocupara el cargo más de un año (63-65 e. c.). Parecería que Simeón ben Shetaj fundó el sistema escolar en Jerusalén y que Josué ben Gamala ordenó que hubiera maestros en todas las ciudades. La expresión *bet ha-sefer* no se encuentra en el Antiguo Testamento; seguramente surgió en el período macabeo, cuando el lenguaje hebreo fue revivido en su totalidad (Graetz, traducción hebrea, I, 419-425; E. Ben Yehudah, *Ad ematai dibbru Ibrit*, Nueva York, 1919, págs. 60-71, 108-124).

<sup>2</sup> *Con. Apion.*, 2, 25.

todas las leyes, el conocimiento más decente y la fuente de la felicidad”.<sup>3</sup> Reiteradamente Josefo subraya que “la mayor parte de nosotros somos cuidadosos de la educación de los niños (παιδοτροφία);<sup>4</sup> si se nos pregunta algo concerniente a las leyes, podemos responder más fácilmente que si se nos preguntara nuestro nombre. Habiéndolas aprendido directamente con nuestra percepción más temprana (ἀπὸ τῆς πρώτης εὐθὺς αἰσθήσεως), ellas se graban en nuestro espíritu”.<sup>5</sup>

Estas palabras, aunque algo exageradas, indican la amplitud alcanzada por el sistema educativo durante la época de Jesús, unos cincuenta años antes de que escribiera Josefo. También Filón, contemporáneo de Jesús, testimonia que los judíos enseñaban las leyes “desde la primera juventud” (ἐκ πρώτης ἡλικίας).<sup>6</sup> Este resultado sólo pudo lograrse por el sistema escolar; los padres, según la *Torá*, estaban obligados por el precepto “enseña diligentemente a tu niño”, pero hacia el final del período del Segundo Templo, cuando la antigua y simple vida patriarcal se hizo más complicada y dura, tenían demasiadas ocupaciones como para poder cumplirlo.

Además de la escuela elemental (*bet ha-sefer*), estaba la escuela avanzada (*bet ha-Midrash*). Esta última, cuyo fin era la explicación de la *Torá* a alumnos especialmente seleccionados (תלמידי חכמים) existía seguramente en la época de los “escribas” previa al período macabeo; a partir del período macabeo, y especialmente desde Hillel y Shamai, asumió un estilo más popular. En ella se leía la *Torá*; cuando el pueblo dejó de hablar hebreo, se la tradujo al arameo. Como regla, la explicaban (דורשים) a la gente común en los días sábados, y probablemente también en los días de mercado,<sup>7</sup> de modo que los aldeanos (es decir, la mayor parte del pueblo) pudieran adquirir nociones de la Ley cuando iban a la ciudad.

A pesar de esto, sin embargo, la mayoría de los campesinos eran *am ha-arets* (ignorantes de la *Torá*), como también lo eran los numerosos prosélitos, voluntarios e involuntarios, que abrazaron el judaísmo en la época de Juan Hircano, Judas Aristóbulo y Alejandro Janneo. Pero en las poblaciones grandes y pequeñas, y especialmente en Jerusalén, entre los artesanos, mercaderes, sacerdotes y funcionarios, había muchos individuos instruidos en la Ley. Los “sabios”, חכמים eran pocos, pero había numerosos “discípulos de los sabios” (תלמידי החכמים).<sup>8</sup>

Sería, sin embargo, un error suponer que la enseñanza de la época se limitaba a la *Torá*. En Israel había también enseñanza secular. Las obras poéticas y narrativas conservadas en lengua extranjera en los *Libros apócrifos* y *Seudoepígrafas*, de una maravillosa variedad y belleza, provienen en su mayor parte de un período un poco anterior y algo posterior a la época

de Jesús. Y el arte judío de ese tiempo (especialmente la arquitectura, los mausoleos y la cerámica) era de una notable belleza y grandiosidad y presentaba un considerable carácter nacional.<sup>9</sup>

En el *Libro de Henoch*, el *Libro de los Jubileos* y, posteriormente, en la *Mishná* y las *baraitot*, encontramos extensos conocimientos sobre el calendario, de astronomía en general (mezclada con mucha superstición), de geografía, de historia general y hebrea (mezclada con muchas leyendas extrañas), de psicología animal y humana, de geometría, de agrimensura, etcétera.

Desde luego, la importancia de tales estudios no puede compararse con la de los dedicados a la *Torá*. Pero la “religión judía” abarca una gama amplia: comprende toda “sabiduría de vida”, todo conocimiento que satisface las necesidades de la nación; no aísla la religión de la enseñanza y de la vida. En su esencia, no es tanto una religión como una visión nacional del mundo, de base religiosa. Incluye filosofía, jurisprudencia, ciencia y normas para el comportamiento decente, tanto como las cuestiones de creencia y prácticas ceremoniales que constituyen lo que generalmente se considera una religión.

La prueba crucial del grado de civilización de una nación, en cualquier época, es la situación de sus mujeres. En Israel, desde el período macabeo, esa situación era altamente tolerable. La *Ketubá*, texto del contrato matrimonial, es ciertamente anterior al tiempo de Simeón ben Shetaj, desde que contratos similares aparecen en documentos arameos de Elefantina de la época de Ezra;<sup>10</sup> no están redactados en hebreo, como habría sido propio durante el renacimiento macabeo.

Pero todas las enmiendas introducidas por Simeón ben Shetaj favorecían a las mujeres. Hay bases sólidas para suponer que los términos técnicos נכסי מלוג (usufructo; literalmente, “propiedad de lo arrancado”), y כרזול נכסי צאן (manos muertas; literalmente, “propiedad de la oveja de hierro”), utilizados en el contrato, que son tan originales y llevan la marca de un lenguaje viviente, llegan a nosotros desde el período macabeo, período este próximo a la época de Jesús, durante el cual la lengua hebrea todavía prevalecía en el Estado hebreo libre o semilibre.

La historia de Ana y sus siete hijos, y la de Judit, en la que la mujer ocupa el lugar más importante posible como defensora de la fe y salvadora de su país y de su pueblo, demuestran por igual el alto *status* de las mujeres de la época. La piadosa y sabia reina Shelom-Tsión era muy venerada por los fariseos. La perversa Shelomit (Salomé), hermana de Herodes, ocupó en la historia del tirano una posición que sólo pudo ser alcanzada en un estado de cosas en el que las mujeres tenían la mayor libertad. Este *status* de las mujeres en Judea demuestra que la civilización hebrea, en la época de Jesús, había alcanzado un nivel general considerablemente alto.

<sup>9</sup> Para los detalles, véase Klausner, *Byme Bayit Sheni*, págs. 115-119 e ilustraciones.

<sup>10</sup> Véase S. Daiches, *Ktavot Aramiyot mimé Ezra, Ha-Shiloach*, XVII, 511-5; y E. Ben Yehudah, *op. cit.*, págs. 121-124, donde hay pruebas adicionales de que la *Ketubá* es anterior a Simeón ben Shetaj.

<sup>3</sup> *Ant.*, IV, viii, 12.

<sup>4</sup> *Con. Apion.*, I, 12.

<sup>5</sup> *Ib.*, 2, 18.

<sup>6</sup> *Del. ad Caium*, 31 (ed. Mangey, II, 577).

<sup>7</sup> Aunque éste no parece haber sido el caso hasta un período posterior.

<sup>8</sup> Quizá por esta razón la frase “discípulo del sabio” fue reemplazada con el correr del tiempo por la más simple “el sabio”.

Como en la mayor parte de los países de algún grado de cultura, a muchos habitantes los había corrompido el contar con medios o incluso con riqueza, de modo que también en Palestina había “quebrantadores del yugo”, burlones y de fe dudosa, que sólo buscaban placer y disipación. A este tipo pertenecían especialmente los grandes terratenientes, los ricos y los comerciantes, algunos miembros de las familias sacerdotales, y la mayor parte de las familias reales en contacto con griegos y romanos.

Era en Jerusalén, el centro de la cultura y hogar de las clases ricas y gobernantes, donde se encontraba el mayor número de estos “perversos” e “impíos” que “daban coces” debido a la excesiva prosperidad, y oprimían a las clases más pobres y más débiles. Se los llamaba con el título adecuado de אָנְשֵׁי שָׁחַץ “insolente y jactancioso”.<sup>11</sup> También entre los *amé ha-arets* había “quebrantadores del yugo”, por causa de rusticidad, ignorancia y disolución, y a estos se los llamaba עֲבָרִיִּים “transgresores”.<sup>12</sup> Pero la mayoría —los campesinos por una parte, y los “discípulos de los sabios” (que también desempeñaban alguna artesanía), por la otra— era gente piadosa, temerosa de Dios.

Existía una elevada y noble concepción de la Divinidad. En los tiempos de Jesús era en todas partes corriente una forma pura de creencia en la unidad divina. Los judíos habían incluso cesado de pronunciar “el Honorable Nombre” o el “Nombre Expreso” (שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ); sólo lo hacía el sumo sacerdote y exclusivamente en el Día del Perdón. Donde estaba escrito “Jehová”, leían אֲדֹנָי, “mi Señor”, y con frecuencia se abstendían incluso de utilizar estas palabras. “Cielos” reemplazó a “Jehová”, y también a “Adonai” y “Elohim” (obsérvese el uso de “reino de los cielos” —que da lugar al plural extraño en griego βασιλεία τῶν οὐρανῶν, de “temor del cielo”, “santificar el nombre del cielo”, y otras expresiones similares), lo que indujo a los romanos a llamar *coelicolae* a los judíos (es decir, adoradores del cielo).<sup>13</sup>

Un nombre más abstracto de la Divinidad era “el Santo”, al que invariablemente se añadía “bendito sea”. Esta expresión ya se encuentra en el *Libro de Henoch*.<sup>14</sup> Aun más abstracta, e incluso filosófica, es la designación “el Lugar” (הַמְּקוֹם); en el *Midrash* se dice “porque el Santo, bendito sea, es el ‘lugar’ del mundo”.<sup>15</sup> Pero ésta es ciertamente una explicación posterior, a la cual preferimos la de Filón, según la cual, la esencia divina está en todo lugar.<sup>16</sup> Otro título antiguo es “poder” (גְּבוּרָה), y Onkelos traduce “la mano del Señor” por “el poder de Dios”. En los Evangelios encontramos

<sup>11</sup> *Shabat*, 62b; véase la sentencia talmúdica (*J. Shek.*, IV, 3): “Había gran arrogancia (שְׁחָצִית) entre los miembros de las familias de sumos sacerdotes.”

<sup>12</sup> *Shabat*, 40a; sostengo que el nombre parece ser más antiguo de lo que pudiera suponerse por su ubicación en el Talmud. Cf. παραβάτης τοῦ νόμου citado en la pág. 66, de un antiguo comentario evangélico (Lucas, 6:4).

<sup>13</sup> Véase Wellhausen, *Israelitische u. Jüdische Geschichte*, 7ª ed., Berlín, 1919, pág. 112.

<sup>14</sup> Véase especialmente el *Libro de Henoch* etíope, XXV, 3.

<sup>15</sup> *Gen. R.* § 68 (citado por el *amora* R. Huna, que los atribuye al R. Ammi).

<sup>16</sup> Véase Filón, *Sobre la confusión de las lenguas*, § 27, y *Sobre la progenie de Cain*, § 5.

“...veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder” (ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως).<sup>17</sup>

Más distintivo e imaginativo es el nombre de *Shejina*, o divina presencia: este título fue aparentemente tomado del Templo, donde el Señor “hizo que morara su nombre” (cf. וּשְׁכַנְתִּי בְּהוֹכֵם, מִשְׁכַּן, Exodo, 25:8). La *Shejina* era como una luz reflejada de la Divinidad; no existía con independencia de ella, pero el hombre podía verla separadamente, así como nadie puede ver al sol, pero sí la luz que emite para beneficio de la humanidad. La Divinidad no podía aproximarse al hombre, pero sí la *Shejina*, y llegar a él con sus rayos, como llegaban al Templo (בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, y según el arameo אֲבִית שְׁכִינְתָא).

La *Shejina* acompañó en el exilio a la nación. Aunque ésta es una concepción tardía, no pudo desarrollarse sino a partir de la idea antigua. La *Shejina* fue la primera “hipóstasis” de la Divinidad: no se la considera más que una emanación, pero la Divinidad misma se revela en esa forma de un modo correcto para ella. A pesar de su completa abstracción, la idea se hace posible debido a la gracia poética y a la ternura que le es inherente: fue el primer paso hacia una encarnación.

A la etapa siguiente se llega con “la voz de Dios”, tal como es oída por el hombre, mejor incluso de lo que la oyeron los profetas, pues en relación con Dios no puede imaginarse el discurso material. La frase כְּבִיכּוּל “como si tal cosa fuera posible”, según lo demuestra su estructura lingüística, debe ser antigua, aunque la encontramos por primera vez en una sentencia del R. Iojanán ben Zacai (*T. Bab. Kama*, VII, 2). Muy semejante a “la voz” (a la cual debe añadirse también el *bat kol*, eco, o voz del cielo, idea paralela a la “luz refleja” de la *Shejina*) es la idea de “la palabra” (מֵאִמָּר, arameo מִימְרָא), por la cual fue creado el mundo.

La *maamar* tiene algo en común con el *Logos* griego, tal como lo definen Heráclito y Filón, pero mientras para Heráclito el *Logos* es “la idea del mundo”, para Filón es “la inteligencia del mundo”, y para ambos incluye la noción de una emanación de la Divinidad (ésta es la idea filónica del “primogénito de Dios”, antes que la idea cristiana más implicada), la *maamar*, por su parte, es sólo como “el instrumento de trabajo” de la Deidad, y no sirve más que para mediar entre el mundo totalmente espiritual y el sensual y material. Dios no necesita *hacer* el mundo en toda su plenitud: le basta con *decir* la palabra, y a través de la *maamar* todas las cosas adquieren existencia.

Los ángeles también median entre el mundo material y el espiritual. Aunque totalmente espirituales, no constituyen un poder original, independiente: en esto se asemejan al hombre, pero difieren de él porque carecen de figura y necesidades corporales y, en consecuencia, no tienen deseos ni vicios. Son ellos quienes portan la “palabra” de la Divinidad, son sus emisarios (*laaja*, raíz de *malaj*, ángel, significa en etíope “enviar”). Los ángeles se dividen en “auxiliares” y “destructores”. Ambas ideas son relativamente

<sup>17</sup> Mateo, 26:64 y pasajes paralelos.

antiguas; ya aparecen en el *Libro de Henoch* y en el *Libro de los Jubileos*, antes del período del Talmud.

Entre los “ángeles auxiliares” se cuentan los “ángeles de la presencia”, que son siete, y de los cuales se habla en el *Libro de Tobit* (XII, 15), obra aparentemente escrita en el período macabeo. En el Talmud, y especialmente en el más antiguo *Libro de Henoch*, aparecen innumerables nombres de ángeles de formación extraña. Quizá la mayor parte de estos nombres fueran conocidos por una minoría selecta, como la de los esenios (véase más adelante). Entre los mencionados en el Talmud, podemos anotar: Metatron y Suriel, el príncipe de la Presencia,<sup>18</sup> Miguel, Gabriel, Uriel (quizás el mismo Suriel), y Rafael; los dos primeros son mencionados en el Libro de Daniel. Más adelante encontramos a Sandalfon,<sup>19</sup> Domá, el ángel de los vientos,<sup>20</sup> y Yurkami, el príncipe del granizo.<sup>21</sup> Estas son creaciones imaginativas populares de diversos períodos, mientras que Rahab, príncipe del mar,<sup>22</sup> y Laila, ángel de la concepción,<sup>23</sup> representan ideas académicas basadas en pasajes de la Escritura. Entre los ángeles de la destrucción ocupa un lugar importante Ashmodai (un antiguo nombre persa) y Samael, el nombre personal de Satán, que en los tiempos posbíblicos vino a ser su título general, y Lilith, el demonio nocturno volador,<sup>24</sup> nombre tomado del de un ave nocturna terrorífica (la lechuza) (Isaías, 34:14).

La creencia en espíritus dañinos era antigua y estaba ampliamente difundida: los dioses paganos primitivos posteriormente pasaron a ser demonios y espíritus malignos. Incluso las personas más ilustradas de la época los suponían tan reales que la *Mishná* los toma en cuenta, aunque en general está libre de supersticiones y ni siquiera menciona a los ángeles. Aun Josefo, un fariseo ilustrado de educación griega, dice cosas extrañas sobre un espíritu familiar, sobre Eleazar, que expulsaba demonios impuros en tiempos de Vespasiano, y sobre cierta raíz que tiene cualidades sobrenaturales (“si uno toca con ella a un enfermo, expulsa de él los demonios, especialmente los espíritus malignos que entran en el hombre vivo y matan a todos los que continúan sin ayuda”).<sup>25</sup>

También los Evangelios hablan mucho de los demonios y espíritus malignos que Jesús expulsaba de los enfermos. Una de las razones de este éxito fue sin duda la creencia muy difundida en demonios y espíritus dañinos que un hombre santo y hacedor de milagros podía expulsar, curando así las enfermedades provocadas por esa “posesión”. Como en Babilonia, el antídoto contra los espíritus malignos estaba constituido por susurros, conjuros y todo tipo de hechicerías y encantamientos.

<sup>18</sup> *Sanh.*, 35b; *Berajot*, 51a.

<sup>19</sup> *Jagiga*, 13b.

<sup>20</sup> *Sanh.*, 94b.

<sup>21</sup> *Pes.*, 118a.

<sup>22</sup> *B. Bat.*, 74b (aunque hay pasajes bíblicos que mencionan a Rahab, pueden ser ecos de la lucha entre el babilonio Marduk y Tiamat).

<sup>23</sup> *Nidá*, 15b.

<sup>24</sup> *Shab.*, 121b; *Nidá*, 24a.

<sup>25</sup> *Ant.*, VIII, ii, 5; *Guerras*, VII, vi, 3.

La hechicería y los encantamientos eran prohibidos por la *Torá*, pero el pueblo, y especialmente las mujeres, no prestaban atención a tal prohibición. Aunque la *Mishná* se subleva contra los “susurros sobre la herida”,<sup>26</sup> incluso los “sabios” practicaban a veces tales conjuros, susurros y salivazos. Algunos hombres, sin embargo, como Eliyahu y Mashiaj podían curar simplemente por medio de la oración o de la imposición de manos; Jesús era considerado uno de aquéllos por sus discípulos, especialmente por las mujeres que lo seguían.

Desde el tiempo del Libro de Daniel, la mayor parte del pueblo, educada por los fariseos, creyó cada vez más en la Divina Providencia, en las recompensas y castigos después de la muerte, y en la resurrección. Estos no eran artículos de fe fundamentales, pero los encontramos en la mayor parte de los *Libros Apócrifos* y *Pseudoepígrafes* de fines del período del Segundo Templo.

La antigua convicción de la Escritura de que la prosperidad sobrevendría al justo, y el infortunio al impío, en este mundo, por más que se atrasaran, prevalecía aún, mezclada confusamente con ideas más nuevas y con la reciente creencia en la supervivencia del alma, en el Paraíso y en la Gehena, ya antes difundida, aunque no en su forma ulterior y más desarrollada. El individuo ya ocupaba un lugar en la religión judía de la época, tanto como la nación. Aquel tenía una mayor necesidad de la recompensa y el castigo individuales, y al ver que ellos no le llegaban durante su vida, se vio compelido a buscarlos después de la muerte.

Pero el individuo no fue desalojado de la nación. La nación tenía su propia “supervivencia del alma”, sus propias recompensas y castigos. Tal el contenido de la creencia en la persistencia de la nación, en el día del juicio o en los tiempos de “los tormentos del Mesías”, y en la edad mesiánica. El profeta Jeremías enseñó que la nación no habría de morir (31:35-6); esta convicción surgía necesariamente de la creencia en el día del juicio (los “tormentos del Mesías”) y en el “día del Señor”, también predicado por los profetas, día en que las naciones que habían oprimido y perseguido a Israel, que no conocían a Dios ni su Ley moral y que llenaron el mundo de violencia, sufrirían la condigna punición.

Esta habría de ser universal: todo el mundo sería juzgado. Aumentarían las sequías, el hambre y la guerra, la corrupción moral individual, y los castigos que sobrevendrían a las personas individual o colectivamente. Tal es la perspectiva de la *Mishná* y de una antigua *baraita*<sup>27</sup> que contiene este viejo concepto, que encontramos también en los Evangelios y en los escritos de los primeros Padres cristianos.<sup>28</sup> La Destrucción del Segundo Templo, la caída de Bittir, y la derrota de Bar Kojba influyeron incuestionablemente sobre el terrible cuadro de los “tormentos del Mesías”,<sup>29</sup> aunque la mayor parte de estas figuras se encuentran en el *Libro de Henoch* y en *La Asunción de Moisés*.

<sup>26</sup> *Sanh.*, X, 1. Véase L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Estrasburgo, 1898.

<sup>27</sup> *Sotá* (fin de la *Mishná*) y *Sanh.*, 97a.

<sup>28</sup> Véase J. Klausner, *Die messianischen Vorstellungen*, págs. 49-50.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 8-12.

sés, que fueron escritos antes de la Destrucción, y en el *Libro de Baruch* y en el *Cuarto Esdras*, anteriores a la derrota de Bar Kojba.<sup>30</sup>

Los “tormentos del Mesías” introducirían la edad mesiánica, en la cual habrían de reunirse los judíos dispersos después de que hubiera aparecido Elías. De él escribió *Ben Sira* que “estaba listo para el tiempo”, no sólo para “devolver los corazones de los padres a los niños”, sino también para “restaurar las tribus de Israel”.<sup>31</sup> Elías haría sonar la trompeta del Mesías, y los judíos dispersos concurrirían desde los cuatro puntos cardinales.

Entonces vendría el Mesías, el “Salvador” lleno del espíritu de Dios, que destruiría el paganismo y restauraría el reino de Israel en todo su poder, reconstruiría Jerusalén y el Templo, y lo haría centro espiritual del mundo. Las naciones que no fueran destruidas (por no haber oprimido a Israel), se sumarían a la fe judía, y el mundo sería reformado “por el reino de los cielos”, o “el reino del Todopoderoso”: el Señor sería Dios de toda la tierra, y prevalecerían la rectitud, la justicia y la hermandad. El Mesías habría de ser hijo de David.

Pero no todo esto se consideraba seguro en aquella época, puesto que el Libro de Daniel no hace mención alguna de un Mesías humano, y a pesar de que Bar Kojba no era del linaje de David, el Rabí Akiba vio en él al Mesías real. Pero en los Salmos de Salomón, compuestos poco después de la muerte de Pompeyo (c. 45 a. e. c.) encontramos que la mayoría de los fariseos esperaban que el Mesías fuera hijo de David, y por ello rechazaron a la casa real de los Macabeos, que eran descendientes de Aarón. También en los Evangelios el título regular del Mesías es “hijo de David” (como en la *baraita* mesiánica del Talmud) además del “Hijo del Hombre”.

Estos eran los rasgos más destacados de la creencia mesiánica, tal como se había desarrollado a partir de las visiones de los profetas y del Libro de Daniel. Ya había alcanzado esa forma en la época de las bendiciones “*Shemoné Esré*” que, a juzgar por el texto hebreo del *Libro de Ben Sira* (capítulo 51), contenían las principales características de la creencia mesiánica anterior a la revuelta macabea (“alabado sea el Salvador de Israel”, “alabado sea el que reúna a Israel disperso”, “alabado sea el que haga brotar una rama de la casa de David”, “alabado sea el que ha escogido a Sión”).

Ciertas ideas que encontramos por doquier (por ejemplo, la del Mesías ben Iósef, la del Mesías sufriente, etc.) son añadidos populares que datan de después de la Destrucción del Templo y de la caída de Bittir, cuando las dolorosas aflicciones y la derrota de Bar Kojba proveyeron el colorido de las descripciones espeluznantes o visiones de venganza, y de los cuadros de redención vívidos y de tonalidades múltiples. En la época de Jesús, el contenido de la creencia mesiánica sólo incluía lo que hemos descrito. Pero aun así bastaba para estimular la imaginación popular con la esperanza de una liberación del yugo extranjero, y del dominio sobre las naciones que en ese momento esclavizaban a Israel. Habiéndose nutrido en los “profetas popu-

lares” (los autores de estos *Pseudoepígrafes*, repletos de apocalipsis mesiánicos), las masas estaban acostumbradas a ver en todo obrador de prodigios y predicador a un futuro salvador y gobernante, un rey y un Mesías, un salvador político sobrenatural y un salvador espiritual lleno del espíritu divino.

Y eso es lo que el pueblo vio primeramente en Jesús: un Mesías Rey, un salvador político y espiritual. Hasta el tiempo en que resultó manifiesto que su reino “no era de este mundo”.

Toda la nación preveía la llegada del Mesías, pero el grado de expectación era variable.

Los celotes eran los más entusiastas: incluso trataban de apresurar el hecho por la fuerza.

Los saduceos estaban menos ligados a esta creencia. No llegaban a negarla, puesto que ella se encontraba en la Escritura, cuya santidad reconocían. Pero descreían de todos los agregados posbílicos, y procuraban reducir la importancia de una idea que consideraban políticamente peligrosa.

Para los esenios, éste había pasado a ser un concepto enteramente místico: se asociaba con la noción sobrenatural de la equidad social, de la pureza, de la rectitud y del culto perfecto.

Los fariseos ocupaban una posición central, que representaba a la mayoría del pueblo. Ellos no permitían que la creencia en el Mesías se desvaneciera en especies de visionarios alejados de las posibilidades prácticas, pero creían en aquél de todo corazón, e hicieron de él una idea espiritual y política. Para ellos y sus seguidores, era incuestionable que el Mesías vendría, pero enseñaban que la función del pueblo no consistía en “apresurar el fin”, ni en abandonarse a cualquier obrador de prodigios, cosa que podía llevar a la nación al desastre.

De estos cuatro partidos, el esenio, por sus creencias místicas y morales, era el más próximo a Jesús, quien, hacia su fin, abolió los aspectos políticos de su prédica y la hizo puramente ética y mística. Los más alejados de él eran los saduceos; para ellos la idea mesiánica era poco más que un nombre hueco. Como veremos más adelante, la idea mesiánica más definidamente política de los celotes estuvo más cerca del corazón de Jesús en los comienzos de su ministerio. Pero, en general, prefirió el mesianismo político-espiritual de los fariseos, a pesar de su falta de misticismo y del hecho de que fuera demasiado “de este mundo” para el gusto posterior del Galileo —el del período de su carrera en que el reino pasó a ser definidamente “no de este mundo”—.

Para entender adecuadamente las razones del éxito de Jesús y de su posterior crucifixión, es preciso tener una idea clara de las enseñanzas generales de estas cuatro sectas, pues ellas influían en la vida política y espiritual de los judíos de la época de aquél. Mucho se ha escrito sobre el tema; personalmente me he ocupado de ellas con detenimiento en el segundo volumen de mi *Historia de Israel* (*Historya Israelit*, vol. II, Jerusalén, 1924, pági-

<sup>30</sup> Véase Klausner, *Ha-Rayon ha-Meshiji*, parte 2, Jerusalén, 1921.

<sup>31</sup> *Ben Sira*, 48, 10; cf. Malachi, III, 23-24.

nas 89-118). Aquí sólo podemos presentar un breve resumen y las conclusiones.

En primer lugar, debemos observar que las cuatro sectas se originaron en la época de los Macabeos; provenían de dos partidos anteriores a la revuelta macabea: los *jasidim*, asideos (los “piadosos” o “santos”) y los helenistas. De los *jasidim* surgieron los esenios que eran, en efecto, los *jasidim* de la época (חסידים, חסינים en siríaco, חסידים en hebreo, y Ἐσσοῖσι Ἐσσηνοῖσι en griego). De allí que en el Talmud sólo se los llame “los primeros *jasidim*”, y que los Evangelios no los mencionen especialmente. Sólo en Josefo, Filón y Plinio encontramos algunas referencias a ellos.

Los esenios eran *jasidim* extremos que no aceptaron luchar con Judas Macabeo en defensa de la libertad política después de que se hubo asegurado la libertad religiosa, y evitaron tomar parte en la vida política de la época de los Macabeos y de Herodes. Sólo en el momento de peligro, en los días de la gran revuelta, encontramos a sus guerreros luchando en el campo rebelde contra la Roma impía.

También la secta de los fariseos se originó en los *jasidim* premacabeos: estos eran los *jasidim* que apoyaron a los Macabeos en todas sus guerras, por la religión o por el Estado, tomando su partido desde los días de Jonatán Macabeo hasta los de Juan Hircano. Lucharon del modo más feroz contra el rey saduceo Alejandro Janneo, pero volvieron a apoyar a la casa macabea en los tiempos de Shelom-Tsión. Desde la época de la conquista de Pompeyo, y durante el período herodiano y el gobierno de los procuradores, fueron un partido popular que adoptó una política de resistencia pasiva ante los romanos y la casa edomita.

También los celotes derivan de los *jasidim*: eran los *jasidim* que hicieron de la política una verdadera religión. “A quienquiera que desposara a una mujer aramea, los celotes lo ahorcaban.”<sup>32</sup> En la época macabea esta *mishná* fue modificada: “la corte de justicia macabea emitió decretos contra cualquiera que tuviera relaciones con una mujer pagana”.<sup>33</sup> Josefo<sup>34</sup> atribuye la creación de la secta a Judá el Galileo (el gaulanita), de la ciudad de Gamala en el Jaulán, y al fariseo Sadoc, en la época del censo de Quirino (c. 6 a. e. c.). Pero toda la descripción que Josefo hace del padre de Judá, Ezequías, al que Herodes, entonces gobernador de Galilea, ajustició junto con sus seguidores (lo cual ocasionó que el asesino fuera citado por Hircano II para comparecer ante el Sanhedrín)<sup>35</sup> demuestra claramente que no se trataba simplemente del jefe de una banda de asesinos, sino del líder de un importante partido nacional.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> *Sanh.*, IX, 6.

<sup>33</sup> *Sanh.*, 82a; *Av. Zar.*, 36a.

<sup>34</sup> *Ant.*, XVIII, i, 1 y 6; *Guerras*, II, viii, 1; cf. II, iv, 1.

<sup>35</sup> *Ant.*, XIV, ix, 2-5; XV, 5; *Guerras*, I, x, 5-7; xvi, 4. Cf. Graetz, III, I, 5 178-9.

<sup>36</sup> Sobre los celotes, véase Kohler, J. E. “Celotes”, XII, 639-43; “Wer waren die Zeloten oder Kannaïm?” (sección alemana del memorial de A. A. Harkavy, Petersburgo, 1909, págs. 6-18).

De modo que la secta de los celotes tuvo su origen en el período macabeo, pero sólo llegó a ser una fuerza política poderosa a comienzos del gobierno romano-edomita (en la época de Hircano II). Se opuso a Herodes con conspiraciones y revueltas e, inmediatamente después de la muerte del tirano, en el tiempo de Quirino, sus miembros se unieron a los fariseos, encabezados por Sadoc, el discípulo de Shamai.<sup>37</sup>

El cuarto de estos partidos, el de los saduceos, provenía de los helenistas premacabeos, y sus líderes eran los sacerdotes de alto nacimiento descendientes de los Hijos de Sadoc (de allí el nombre de sadoquitas). Después de la destrucción de los helenistas, y de que los *jasidim* (y sus sucesores, los fariseos) se hubieran reconciliado con los Macabeos, la aristocracia sadoquita se opuso, en un primer momento, a los gobernantes de esa casa. Pero tal estado de cosas no duró mucho tiempo. La nueva dinastía se vio obligada a negociar con gobernantes extranjeros, romanos y seleúcidas, y comenzó a apetecer el poder, la gloria y las buenas cosas de la vida que no siempre eran compatibles con las restricciones del judaísmo farisaico. De allí que sus simpatías tendieran hacia el antiguo cuerpo gobernante, hacia la casa de Sadoc, especialmente cuando los sadoquitas renunciaron a la esperanza de asegurarse el sumo sacerdocio.

Bastó con la oposición farisaica a Juan Hircano (o a Janneo)<sup>38</sup> para que la dinastía macabea se pasara al campo saduceo y favoreciera a la aristocracia sadoquita. A esta última, en el tiempo de Herodes, se sumaron los sacerdotes de la casa de Betos; así, “saduceo” y “betosiano” pasaron a ser sinónimos en la literatura talmúdica, aunque los Evangelios hablan sólo de los saduceos.

¿Qué enseñaban estos cuatro partidos?

a) *Los celotes*. Eran jóvenes entusiastas incapaces de soportar el yugo del “reino de Edom” (el gobierno del edomita Herodes) que para ellos equivalía al “reino de Roma”: a ambos los odiaban mortalmente. Con referencia a los celotes, Josefo<sup>39</sup> dice explícitamente “los jóvenes” (τοῖς νεοῖς); en la época del galileo Ezequías, padre de la secta, las mujeres acudieron a él llorando, gimiendo y pidiendo venganza por la sangre de sus hijos destrozados por el joven Herodes, gobernador de Galilea.<sup>40</sup> De modo que era a estos jóvenes que las madres lloraban: los “licenciosos”, los “fuera de la ley” y *sicarii* del tiempo de la Destrucción; los bolcheviques de la época, que odiaban a la clase rica, poderosa y gobernante.

Y sin embargo eran los más bellos patriotas que Israel conoció desde el ascenso de los Macabeos hasta la derrota de Bar Kojba. El tiempo fue

<sup>37</sup> Craetz, III, I, 5 258; Weiss, *Dor Dor v'Dorshav*, I, 168; Kohler, J. E., XII, 642.

<sup>38</sup> Esta es la opinión de I. Friedländer (que la ruptura se produjo entre el rey Janneo y los fariseos, como lo dice el Talmud —*Kid.* 66a—, y no entre éstos y Juan Hircano, y que Josefo —*Ant.*, XIII, x, 5-6— yerra al atribuir el hecho a este último). (Véase J. Q. R., IV, 443-448.)

<sup>39</sup> *Ant.*, XVII, vi, 3.

<sup>40</sup> *Ant.*, XIV, ix, 4.

favorable a los Macabeos y lograron el éxito, pero en cambio los celotes se encontraron lanzados contra un poder que no sólo era más fuerte que ellos, sino también que el resto del mundo, y cayeron peleando. Su único crimen fue actuar según los dictados de su conciencia. Estaban dispuestos a entregar sus vidas por la libertad nacional, y con ese objetivo en mente, nunca vacilaron en medir sus fuerzas con las de Herodes o las de los emperadores romanos.

Se rebelaron contra el edomita Herodes cuando todavía no era rey, y volvieron a hacerlo en los días peores de su reinado. Durante el censo de Quirino, comprendiendo que su objeto era esclavizarlos e imponerles nuevas contribuciones para beneficio de la sanguiuela romana, exhortaron a los judíos a alzarse unánimemente contra el Imperio. ¿Cómo podía un judío ser siervo de la carne y la sangre? Sólo Dios era el rey de Israel, y no un idólatra emperador romano.

Parece por cierto referirse a uno de ellos lo que leemos en la *Mishná*: “Un sectario galileo dijo: ‘Protesto contra vosotros, ¡oh fariseos!, que habéis escrito el nombre del gobernador junto al de Moisés en el decreto sobre el divorcio.’ Los fariseos respondieron: ‘Nosotros protestamos contra ti, ¡oh sectario galileo!, porque has escrito el nombre del gobernador junto al Sacro Nombre en una (misma) página y, lo que es peor, has escrito el nombre del gobernador encima y el Sacro Nombre debajo, pues está escrito: Y el faraón dijo, ¿quién es el Señor para que yo atienda a su voz?’”<sup>41</sup> Pero nunca se los llama por su nombre (con la excepción de la *Mishná, Sanh.* IX, 6 ya citada) excepto en *Avot d’Rabbi Natan*:<sup>42</sup> “Y cuando el emperador Vespasiano vino a destruir a Jerusalén, los celotes trataron de quemar con fuego toda cosa buena.”

En realidad, los celotes eran simplemente fariseos extremistas y activos (y, como los fariseos, provenían de los *jasidim*). Uno de los fundadores de la secta fue el fariseo Sadoc, de la escuela de Shamai, y Josefo dice de ellos que excepto por su amor excesivo a la libertad, “en todas las otras cosas tendían a los fariseos”.<sup>43</sup> Se limitaban a añadir a su devoción por la Ley oral y escrita, el deber de defenderla con la espada. Miles y decenas de miles siguieron a Judá de Galilea, uniéndose a los celotes; hasta la Destrucción del Templo, fue la familia del galileo Ezequías (Judá, sus tres hijos —Jacob, Simeón y Menajem—, y su pariente Eleazar ben Yair de Masada) la que en todas partes acaudilló a los rebeldes e insurgentes.

Su celo por los ideales de libertad e igualdad los hizo extremistas, y trataron a los ricos y pacifistas de la nación como los fanáticos de la Revolución Francesa lo hicieron con los aristócratas y realistas, o los bolcheviques actuales con los “contrarrevolucionarios” y la burguesía. En consecuencia, los mejores *tanaím* y los individuos ilustrados de esa generación se opusieron

<sup>41</sup> *Yadaim*, IV, 8.

<sup>42</sup> *Avot d’R. Natán*, § 6, cerca del final, versión I (en la versión II dice *sicarii* en lugar de “celotes”). Véase la edición de Schechter, pág. 32 (pág. xvi).

<sup>43</sup> *Ant.*, XVIII, i, 6.

a ellos y los llamaron *sicarii* y “licenciosos”; Josefo les dedica toda clase de epítetos infamantes.

No obstante, el *Midrash*<sup>44</sup> tiene algunas palabras de encomio para “los *jasidim* y los hijos de la *Tórá*, como Judá el hijo (בִּנְיָ) de Ezequías”, de quien se dice que “en el tiempo por venir, el Santo, bendito sea, le designará una compañía de sus propios justos y los establecerá con él en una gran congregación”. Josefo, aunque encuentra imposible censurarlos suficientemente por su crueldad, tampoco puede alabarlos lo bastante por su heroísmo, coraje y devoción a todo lo que la nación consideraba sagrado: “Tenían un ilimitado amor a la libertad, y veían en Dios a su único conductor y gobernante; era fácil para ellos avanzar enfrentando la muerte, y no prestaban atención a la muerte de sus compañeros y familiares, si con ello podían salvarse de la carga de un gobernante humano. Puesto que los hechos mismos prueban lo que digo, no encuentro necesario añadir más. No es que tema que no se crean mis palabras; por lo contrario, lo que he dicho no expresa toda su grandeza de alma y su disposición para soportar los sufrimientos.”<sup>45</sup>

Estos fueron los más maravillosos guerreros de Israel, inflamados por una idea tanto política como religiosa, e incluso socioeconómica; pero llegaron a una posición extremista y quisieron realizar lo que en esa generación no era posible: no era el momento adecuado para que sostuvieran como conquistadores una guerra contra la poderosa Roma.

Es casi seguro que los Evangelios se refieren a ellos en el siguiente pasaje: “Desde los días de Juan el Bautista” (cuando los celotes eran más numerosos) “hasta ahora, el reino de los cielos sufre violencia” (es aferrado por una mano fuerte, βιάζεται) “y los violentos (βίαιοι) lo arrebatan”.<sup>46</sup> Esta es una expresión de oposición al fanatismo político que reconocía sólo una soberanía divina (el reino de los cielos) y trataba de consumarla forzosamente por medio de la espada. Pero siendo fundamentalmente fariseos, los celotes conservaban la idea mesiánica y se adherían con entusiasmo a todo obrador de prodigios que pudiera “apresurar el fin”.

Así fue posible que un celote fuera discípulo de Jesús, pues durante la primera etapa de su ministerio parecía que éste también era un mesías político-espiritual, como los otros mesías de la misma época. Efectivamente, entre sus seguidores se contó “Simón el Celote”;<sup>47</sup> posteriormente, cuando el reino de los cielos se hizo “no de este mundo” y habría sido difícil de entender que un celote, un nacionalista judío, un patriota combatiente, fuera uno de los discípulos, el nombre de éste pasó a ser Simón el Cananeo.<sup>48</sup>

b) *Los esenios*. Estos constituían una sociedad que, en la época de Filón y Josefo, tenía cerca de cuatro mil miembros. Vivían solamente en Palestina, la mayor parte en aldeas, pero hasta cierto punto también en las

<sup>44</sup> *Koh. R.* sobre *En zikaron la-rishonim*.

<sup>45</sup> *Ant.*, XVIII, fin de i.

<sup>46</sup> Mateo, 11:12.

<sup>47</sup> Lucas, 6:16; Hechos, 1:13.

<sup>48</sup> Mateo, 10:4; Marcos, 3:18.

ciudades, desde que en Jerusalén había una “puerta de los esenios”;<sup>49</sup> en la época de Plinio se los encontraba principalmente en el desierto de En Gedi, cerca del Mar Muerto. En sus aldeas tenían moradas comunes y, en todos los casos, hacían sus comidas en una mesa común. Nadie era recibido en la comunidad antes de un año de prueba, al cabo del cual se le permitía realizar las lustraciones.

Seguían a continuación otros dos años de prueba, y sólo entonces el novicio era aceptado como miembro, después de pronunciar un solemne voto de no ocultar nada a sus compañeros esenios, de no divulgar ningún secreto de la comunidad entre los no-esenios, y también de no revelar los nombres de los ángeles. El miembro podía ser destituido por un tribunal de otros cien miembros, si había transgredido las reglas comunitarias. Esta destitución, en caso de que el miembro mantuviera su voto, llegaba al *Karet*, una especie de muerte social. A cargo de cada comunidad estaba un “tesorero”, al que se debía obedecer sin hesitar. Había un fondo común, y los tesoreros supervisaban la propiedad aportada por los nuevos adeptos, y todo ingreso o producto agrícola era entregado a funcionarios especiales.

Todos recibían una parte igual del fruto de sus labores. Además de la comida, también las vestimentas —de verano y de invierno— eran poseídas en común. Para sus viajes de ciudad en ciudad, un miembro de la comunidad quedaba encargado de proveer a las necesidades de los viajeros. Todo esenio podía dar limosnas tomadas del fondo común, pero necesitaba el permiso del superintendente para ayudar a un pariente pobre. El comercio era considerado una ocupación pernicioso. La mayoría de los esenios eran agricultores y vivían en aldeas; también practicaban artesanías, pero nunca se comprometían en la realización de armas dañinas.

Su regla fundamental era vivir del producto de su propio esfuerzo, en paz y abjurando de todas las cosas que pudieran dañar a terceros. Sus necesidades eran pocas; se abstienen de los goces de la carne y de los placeres de la vida. No comían ni bebían más de lo necesario para mantenerse vivos, nunca se ungían con óleos; no usaban más que una única vestidura, que no descartaban aunque estuviera raída. Estas vestiduras eran blancas, y a cada nuevo miembro se le entregaba una, junto con un delantal con el que habría de ceñirse cuando se bañara o lavara, por razones de decencia. Recibía asimismo una especie de azada (ἀξιμόριον) para cavar un hoyo en la tierra cuando satisficiera sus necesidades naturales, en cuyo caso debía también cubrirse con su manto “para no afrentar la gloria del sol” (cf. las expresiones talmúdicas “empañar la esfera del sol”, “limitar los pasos de la *Shejina*”, etc., en las que no hay ninguna influencia persa o pitagórica). Así cumplían la regla simple de la *Torá*, “tendrás también entre tus armas una estaca...” (Deuteronomio 23: 14-15). En el *Shabat*, cuando estaba prohibido cavar pozos, los esenios acostumbraban no satisfacer sus necesidades.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> *Guerras*, V, iv, 2.

<sup>50</sup> Esta es la sencilla razón de la no satisfacción de las necesidades naturales durante el *Shabat*; no se deduce necesariamente que los esenios fueran afines a los *parsis* o adoradores del sol. Las palabras de Josefo pueden también significar

No guardaban en posesión oro o plata; no tenían esclavos, ni eran esclavos de nadie. No juraban ni la verdad; sólo decían “sí es sí y no es no”. La mayoría no se casaba, pues querían conservarse libres de impureza e imperturbados en la adoración de Dios. Algunos de ellos, casados, se abstienen de las relaciones maritales en cuanto las mujeres quedaban embarazadas, pues el matrimonio sólo tenía la finalidad de conservar el número de miembros de la secta, y no la satisfacción personal (cosa que Tolstoi ha pedido para los tiempos modernos). El celibato no reducía seriamente su número, pues también adoptaban niños de parejas que simpatizaban con el esenismo, o huérfanos, y los educaban según su sistema.

Enviaban donaciones al Templo (lo que Josefo dice con respecto a esto significa que llevaban *Minjá*, harina de ofrenda mezclada con aceite), pero no ofrendas de animales o aves; en otras palabras, reconocían la importancia del Templo, pero no la eficacia de los sacrificios cruentos. La misma tendencia se manifestó en otros sectores judíos, a partir de la aversión que sentían los profetas y salmistas por los sacrificios. De otro modo, los judíos no habrían aceptado tan prontamente la cesación de los sacrificios después de la Destrucción del Segundo Templo.

Los esenios observaban una rutina diaria fija. Comenzaban con una plegaria antes del amanecer (הַקֹּדֶם הַנֶּגַח הַחֲמָה, que es la traducción hebrea del griego πρὶν ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον,<sup>51</sup> a lo que Josefo añade “pues le pedían al sol que saliera”, una agradable fantasía poética destinada a atraer el gusto griego). Después de esta plegaria comenzaban a trabajar. Más tarde, antes de la comida en común, se bañaban juntos. Esta comida era preparada por sacerdotes seleccionados (obviamente, para que el alimento fuera limpio desde el punto de vista ritual). Ningún extraño participaba de la mesa. El sacerdote comenzaba bendiciendo el pan. Ante cada esenio había un trozo de pan y un plato. Se comía en silencio, o mientras los ancianos de la comunidad mantenían una conversación sobre la *Torá*. Concluida la comida, cada cual retornaba a su trabajo.

Por la tarde recibían la segunda y última comida del día. También antes de ésta se bañaban. Es muy probable que este lavado anterior a las comidas no fuera nada más que el “lavado de manos” ritual común, y que Josefo y Filón hayan hablado de “lustraciones” o “baños” sólo para impresionar a los griegos. Incluso aunque concediéramos que el lavado de que se trata abarcaba todo el cuerpo, no necesariamente era algo más que un acto de supererogación, que apuntaba a una santidad ritual mayor que la obligatoria (אֲכִילַת חוּלִין עַל טְהַרְת־הַקֹּדֶשׁ), así como después de la Destrucción había fariseos que, al igual que los esenios, procuraban para sí el nivel ritual de pureza de los sacerdotes, y evitaban toda contaminación.

(véase Derenbourg, *op. cit.*, pág. 90) que ningún hombre abandonaba su lugar durante el *Shabat*, según lo establece la Escritura, lo cual no tiene nada que ver con la no satisfacción de las necesidades naturales.

<sup>51</sup> *Guerras*, II, viii, 5. Derenbourg ha señalado que esto es la repetición del *Shemá*, en el cual una *baraita* (*Beraj.*, 9b) dice “y los dignos lo terminan —עַם הַנֶּגַח הַחֲמָה— con la salida del sol” (*op. cit.*, pág. 88, n. 5).

Los esenios no hacían más que observar de modo exagerado las costumbres del lavado: “Ellos, que se lavan al alba (evidentemente la expresión se refiere a los esenios) dicen: ‘Protestamos contra vosotros, ¡oh fariseos!, pues pronunciáis el Nombre al alba sin haberos lavado.’ Los fariseos dicen: ‘Protestamos contra vosotros, los que os laváis al alba, pues pronunciáis el Nombre con un cuerpo en el que es contaminado.’”<sup>52</sup>

Además del nombre de Dios, los esenios reverenciaban asimismo el nombre de Moisés, y quien lo maldijera era ajusticiado.<sup>53</sup> Creían en una irrestricta providencia divina, es decir, en la predestinación, que limitaba el poder de elegir libremente, creencia conservada por solitarios y semimonásticos. También creían en la supervivencia del alma, pero no en la resurrección de nuestros cuerpos actuales. Sostenían la teoría de que las almas son atraídas por el amor sensual, desde el éter sutil a este bajo mundo, donde quedan encerrados como en prisión; al dejar el cuerpo, su lugar de cautiverio, se regocijan grandemente y ascienden a lo alto.

Las almas buenas viven más allá de un océano eterno, en un lugar donde no hay nieve, lluvias, ni excesivo calor; sólo sopla una brisa ligera, agradable. Las almas malas son atormentadas en un extremo oscuro y frío. Josefo seguramente “adaptó” esta creencia en el Paraíso y el Infierno al gusto y espíritu de los griegos; la misma razón puede explicar su descripción de la creencia esenia acerca de que el cuerpo no es más que una prisión del alma.

Según los fariseos, este mundo es sólo la antecámara del mundo por venir; un punto de vista claramente ascético. Los esenios llevaron esta creencia mucho más lejos, y Josefo la complementó de modo tal que aproximara las ideas judías a las mentes griegas acostumbradas a las ideas de Pitágoras y Platón.

Los esenios tenían también escritos sagrados (τά τε τῆς ἀίρέσεως βιβλία)<sup>54</sup> y “de los libros de los ancianos ellos aprendieron el poder medicinal de las raíces y la calidad de las piedras”.<sup>55</sup> Todo el que ingresaba en la comunidad se comprometía a no divulgar los escritos de la secta ni los nombres de los ángeles.<sup>56</sup> Gracias a su piedad, exclusividad y extrema pureza, y mediante el estudio concentrado de los escritos sagrados y de los nombres angélicos, los esenios lograban la visión de la *Shejina* y, como los profetas, podían conocer el futuro (Josefo informa que lo hicieron los esenios Judá, en los días de Aristóbulo I, Menajem, en los días de Herodes, y Simeón, en el tiempo de Arquelao).

De modo que hay alguna base para la teoría de que el *Libro de Henoch* (o algunas de sus partes) que habla mucho de ángeles, remedios secretos y sabiduría oculta, es de origen esenio.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> *Tosefta*, final de *Yadaim* (siguiendo la versión correcta del texto de la *Mishná*).

<sup>53</sup> Véase Krauss (que cita a Graetz) en *Ha-Kesar Hadrianos, harishon l'jokré ha-Aretz (Ha-Shiloach, XXXIX, 429-430)*.

<sup>54</sup> *Guerras*, VIII, ii, 7.

<sup>55</sup> *Ibid.*, viii, 6.

<sup>56</sup> *Ibid.*, viii, 7.

<sup>57</sup> Véase E. Renan, *Histoire du peuple d'Israel*, V, 64-65.

En todo caso, esa fue la fuente de los “secretos de la Ley” y la fuente última de la “Cábala”, práctica y teórica que, como “sabiduría oculta”, dejó huellas en el Talmud farisaico.

Sin embargo, si retiramos de la enseñanza de los esenios la capa filosófica exterior con que la recubrieron Filón y Josefo, en sus intentos de aproximarla a las ideas griegas, nada queda en aquella doctrina, por lo que sabemos, que nos obligue a concluir que contiene elementos derivados de la filosofía pitagórica (cosa que Josefo dice y en la que insiste Eduard Zeller en su historia de la filosofía griega). Tampoco son muy convincentes los elaborados argumentos de Schürer,<sup>58</sup> quien encuentra difícil llegar a una conclusión definida. Lo que en el esenismo hay de doctrina persa fue, en una primera etapa, aceptado en medida considerable por el judaísmo farisaico; los esenios se limitaron a exagerarlo.

Joseph Dorenbourg<sup>59</sup> ha demostrado que en el esenismo no hay nada que no tenga paralelo con el fariseísmo más estricto, el de los *javerim*, e incluso Schürer y Renan sostienen que “el esenismo no es primariamente más que un fariseísmo superlativo” (*Der Essenismus ist also zunächst der Pharisaismus im Superlativ*, dice Schürer; las palabras de Renan son: *L'essenisme est ainsi le superlativ du pharisaisme*).<sup>60</sup>

Es perfectamente correcto decir que fariseísmo y esenismo nacieron de una misma fuente: la enseñanza de los primeros *jasidim* (de la época de los Macabeos, Matatías y Judas y de los primeros tiempos de Jonatán). Pero mientras el fariseísmo fue un jasideísmo viviente en el seno del pueblo, e intentó conjugar la política con la religión y adaptar la religión a la vida, el esenismo fue un jasideísmo aislado, apartado del mundo.

El esenismo podría describirse como una gran visión nacional-humana. Corporizó de modo notable el socialismo moral de los profetas: fue la primera utopía social. El sistema de los celotes era un socialismo impuesto por la violencia, una suerte de bolcheviquismo en sus aspectos negativos; el esenismo, en cambio, tenía todas las características positivas del socialismo: igualdad, propiedad común, oposición al derramamiento de sangre incluso en los sacrificios y, por sobre todo, laboriosidad y trabajo manual. Los esenios predicaban una moral tolstoiana, pero judía y no cristiana. Enseñaron un ascetismo no exagerado, y practicaron la vida monástica, sin llegar a extremos.

Aunque es posible que los monasterios esenios hayan proporcionado el modelo de los cristianos, el esenismo seguía siendo tan nacionalista y judío que aquellos que lo practicaban no podían apartarse de la vida ordinaria ni encerrarse en celdas como lo hacen los monjes de la cristiandad. A veces tomaban parte en la vida corriente de la época, y se interesaban en los

<sup>58</sup> Véase Schürer, II<sup>4</sup>, 675-680.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, 86-92.

<sup>60</sup> Compárese Schürer, II<sup>4</sup>, 673, con Renan, V, 69, aunque el primero puede haberse anticipado a Renan en su primera edición de *Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte* (Leipzig, 1874). El primer volumen de la historia de Renan se publicó en 1891.

asuntos nacionales; nunca llegaron a ser “universalistas” completos, sino que continuaron siendo judíos y nacionalistas.

Josefo, olvidando por completo lo que había dicho previamente sobre su aislamiento del mundo y su carencia de sentimientos nacionalistas, afirma de pronto: “La guerra con los romanos demostró de qué espíritu estaban hechos. Ellos (los romanos) estrujaron y laceraron sus cuerpos, y cortaron y destrozaron sus miembros, atormentándolos con todo tipo de instrumentos de tortura para obligarlos a denigrar al Legislador o a comer alimentos prohibidos; fue imposible forzarlos a hacer una cosa u otra.”<sup>61</sup>

De modo que los esenios tomaron parte en las guerras judías contra los romanos, cosa imposible si hubieran sido un partido de filósofos o una compañía de monjes. Y no sólo tomaron parte, sino que lo hicieron a la vanguardia de los combatientes: cuando se eligieron oficiales para conducir la rebelión contra Vespasiano, el esenio Jonatán fue designado para el distrito de Timna, y se colocó bajo su jurisdicción a Ludd, Jafa y Emaús.<sup>62</sup> Puesto que lugares tan importantes como Jafa y Ludd se asignaban a un oficial esenio, no pueden quedar dudas de que esta comunidad era verdaderamente judía.

Los esenios sufrieron con la nación y tomaron parte en sus proezas. A pesar de su repugnancia a hacerlo, estaban perfectamente dispuestos a derramar sangre por el país si los tiempos lo exigían —como en la lucha contra los romanos—, según había ocurrido con los “primeros *jasidim*” en las guerras con los sirios.

Muchos eruditos, y especialmente Graetz, han pretendido ver en el cristianismo un movimiento puramente esenio. Esta no es la verdad. El objetivo de Jesús no era constituir una comunidad de solitarios; como veremos más adelante, él mismo no practicó coherentemente la vida monástica y ascética. Además, ni los primeros nazarenos fueron tan nacionalistas como los esenios, pues mientras estos últimos tomaron parte en la guerra entre Judea y Roma, aquéllos huyeron de Jerusalén a Pella, del otro lado del Jordán.

Los cristianos tratan de salvar el alma del individuo; los esenios querían salvar a la comunidad por medios sociales. Pero en el cristianismo hay mucho del esenismo: Juan el Bautista, el precursor de Jesús, por su manera de vivir, estaba mucho más cerca de los esenios que este último. Jacobo, “el hermano del Señor”, el pariente más cercano a Jesús, vivió como un verdadero esenio, monacal y ascéticamente. De modo que en el cristianismo hubo elementos esenios un poco anteriores a Jesús e inmediatamente posteriores a su muerte.

En cierta medida, el mismo Jesús presenta puntos de semejanza con el esenismo. El esfuerzo por salvar la propia alma mediante la abnegación completa, algo de ascetismo (menor que el de los esenios), la obsesión del misticismo y la escatología, el Paraíso y la Gehena, los “tormentos del Mesías”, la edad mesiánica, la personalidad del Mesías (que recuerda mucho los fragmentos esenios del *Libro de Henoch*) y, por sobre todo, los ideales

<sup>61</sup> *Guerras*, II, viii, 10.

<sup>62</sup> *Ibid.*, X, 4.

sociológicos de largo alcance que le atrajeron al pueblo y dieron origen a la concepción del “Milenio”, todos estos rasgos, en suma, constituyen una herencia esenia que Jesús tomó directa o indirectamente, pasándola luego a sus discípulos, los cuales la desarrollaron o modificaron hasta dar forma a un sistema completo: el cristianismo.

Podemos incluso llegar al extremo de decir, con un mínimo de seguridad, que lo que en el cristianismo primitivo no derivó del fariseísmo, puede encontrarse en el esenismo.

c) *Los fariseos*. Eran el partido popular, representante de la clase media de las ciudades y hasta cierto punto también de las aldeas (aunque la mayor parte de los aldeanos eran *amé ha-arets*); constituían el nacionalismo ilustrado, cuya educación consistía en el estudio e interpretación de la *Torá* nacional, y entre ellos se contaban los numerosos “discípulos de los sabios”, cuyo objeto era desarrollar y ampliar la *Torá* nacional y adaptarla a las necesidades de la vida cotidiana. Los fariseos encarnaron la democracia nacional en la época macabea y en la de Jesús, hecho frecuentemente señalado por Josefo.<sup>63</sup> Este resume como sigue los preceptos fundamentales de los fariseos:

Contrariamente a los esenios, los fariseos sostenían que no todo estaba predestinado: aunque la divina providencia gobierna todas las cosas, el hombre tiene libertad de elección, en lo cual también puede verse un decreto divino. Esta es la opinión que el R. Akiba, el heredero de los fariseos, asentó posteriormente en su apotegma: “Todo está previsto, pero el derecho (de elección) es permitido.”<sup>64</sup> Los fariseos desarrollaron y preservaron la tradición de los Padres, y con ella como base, le dieron a la nación reglas que no se encuentran en la Ley de Moisés. Seguían las más estrictas interpretaciones de la *Torá*, pero adoptaron criterios más indulgentes en lo referente a los castigos.

Eran notables también por su alto nivel ético y por su alejamiento de los placeres de la vida; por tal razón, Josefo los asimila a los estoicos griegos.<sup>65</sup> Creían en la supervivencia del alma, en las recompensas y castigos *post mortem*, en la transmigración a otros cuerpos de las almas de los justos, y en la perpetua tortura (en la Gehena) de las almas de los perversos.

Esto es todo lo que nos dice Josefo (fariseo él mismo) sobre las creencias de los fariseos; pocas como lo son, estas palabras contienen todas las opiniones farisaicas que encontramos en la *Mishná* y en las más antiguas *baraitot* del Talmud. Los *tanaím* y *amoraím*, y los judíos en general, no son más que generaciones sucesivas de discípulos de los fariseos, quienes perpetuaron la obra de los “escribas”, y sentaron las bases del Talmud y de la literatura judía posterior.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Véase *Ant.*, XIII, x, 5-6; XVII, ii, 4; XVIII, i, 3, y en muchas otras partes.

<sup>64</sup> *Avot*, III, 12. Véase también *Sifré* sobre Deuteronomio 53, ed. Friedmann, 86a y b.

<sup>65</sup> Josefo, *Vita*, § 2.

<sup>66</sup> El doctor Isaac Moses (*Ismar*) Elbogen describe sus creencias en el artículo en hebreo *Prushim*, en *Otzar ha-Iahadut*, volumen especial, Varsovia, 1906, pá-

Mucho de lo que Josefo y el Talmud nos dicen de los fariseos, lo encontramos también en el Nuevo Testamento. Pero los Evangelios constituyen asimismo un severo ataque a este partido. Jesús los agrupa con los escribas, y los condena por predicar el bien pero no practicarlo, por jactarse de cumplir los mandamientos, por aumentar sus filacterias y vestir largas borlas, por buscar los lugares de honor, los puestos principales en la mesa y en las sinagogas; por el gusto con que se escuchaban llamar "Rabí".

Los acusó asimismo de hipócritas, de diezmar la menta, el anís y el comino, y de purificar la copa y la fuente, mientras asolaban la casa de la viuda y no cumplían los más importantes mandamientos de la Ley: justicia, compasión y fe. Los describió como "ciegos conductores de ciegos", como hombres que "filtran el mosquito y dejan pasar el camello", como "sepulcros blanqueados", limpios por fuera, pero llenos de podredumbre e impureza por dentro. Aunque engalanaban las tumbas de los profetas muertos, apedrearían a profetas semejantes vivos.<sup>67</sup>

No vale la pena negar estos cargos y afirmar, como la mayor parte de los eruditos judíos de tendencia apologética, que son meras invenciones. Uno de los principales pasajes de Josefo dice de los fariseos que "ellos se enorgullecen de la observancia escrupulosa (ἐξ ακριβῶσει) de la religión de los Padres, y piensan para sí que Dios los ama más que a otros".<sup>68</sup> Pero no debemos olvidar que estas acusaciones pueden hacerse a las mejores y más honestas sectas de todo el mundo. Nunca han existido todavía partidos y doctrinas o sistemas que, con el correr del tiempo, no se deterioren y sean corrompidos por ciertos adherentes que no conocen móviles más altos que el honor, el poder y el lucro.

En todo sistema, a medida que pasa el tiempo, lo secundario comienza a ser visto como lo primario, y a la recíproca; la idea más excelsa arrastra discípulos que la distorsionan y transforman, suscitándose así la indignación de los mejores. La disputa no afecta el sistema ni la doctrina, sino a los adherentes que dañan grandemente el sistema con el que se solidarizan. Esto ocurrió con la Ley de Moisés en la época de Jeremías, con el cristianismo poco después de la desaparición de Jesús, y con la doctrina de Buda doscientos años después de su promulgación.

Lo mismo sucedió seguramente con las enseñanzas de los fariseos. La *Mishná* y las *baraitot* dicen muchas cosas duras sobre los diversos tipos de fariseos hipócritas o extremistas. "Un *jasid* estúpido, un bribón astuto, una mujer santurróna, y la plaga de los fariseos", en opinión de los *tanaím* (ellos

ginas 85-94, y en su folleto en alemán *Die Religionsanschauungen der Pharisäer*, Berlín, 1904. Pero en este último es demasiado apologético, y en ambas obras utiliza pasajes posteriores al período en discusión. Los más objetivos estudios sobre los fariseos realizados por cristianos son O. Holtzmann, *Jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu*, Giessen, 1901; T. Herford, *Pharisaism*, Londres, 1912; *The Pharisees*, Londres, 1924.

<sup>67</sup> Mateo, 23, y pasajes paralelos.

<sup>68</sup> *Ant.*, XVII, ii, 4; según Derenbourg, *op. cit.*, 92, n. 1, Josefo cita allí a Nicolás de Damasco, dado que él mismo no se cansaba de alabar a los fariseos.

mismos herederos de los fariseos), son los seres que "destruyen el mundo".<sup>69</sup> Cuando uno de los discípulos del R. Iehudá ha-Nasí fue víctima de un estafador, el Rabí, desconsoladamente, dijo: "En lo que respecta a este hombre, lo aflige la plaga farisaica."<sup>70</sup>

Además, en una antigua *baraita*, tan antigua que se han perdido las interpretaciones de la mayor parte de sus calificativos, el Talmud enumera siete tipos de fariseos, de los cuales sólo dos (tal vez sólo uno) merecen la opinión favorable de los *tanaím*: "Hay siete clases de fariseos: el fariseo *shijmi* (jorobado), el fariseo *kizzai* (teneduría de libros), el fariseo *nikpi* (golpeador o prestatario), el fariseo *medojia* (semejante a la peste), el fariseo 'haré lo que es mi obligación', el fariseo por temor, y el fariseo por amor."<sup>71</sup>

Es difícil descubrir el sentido exacto de términos populares antiguos como *shijmi*, *nikpi*, *kizzai* y *medojia*, desde que ya existe una marcada diferencia entre las interpretaciones que a su respecto hacen el Talmud *Bavli* y el Talmud *Ierushalmi*. Pero es obvio que se referían a fariseos extremistas y ascéticos que llevaban sus prácticas piadosas a excesos deformantes. El fariseo "haré lo que es mi obligación" es el tipo que se jacta de cumplir los mandamientos, y que dice: "Yo ya he cumplido todos los mandamientos, pero quizás usted conozca alguno que yo no haya satisfecho: quiero cumplirlo inmediatamente." (Como el joven de Mateo 19:20, que manifiesta: "Todo esto lo he guardado desde mi juventud. ¿Qué más me falta?") Había otros fariseos que servían a Dios sólo por miedo.

Al Talmud le disgustan todos estos tipos (quizá con la excepción del "fariseo por amor", que podía exagerar su piedad farisaica con una intención perfectamente buena), y llama a sus maneras extremistas, ascéticas y autosatisfechas "la plaga farisaica". Considera el fariseísmo extremo como la conducta de "un *jasid* estúpido", y su hipocresía y orgullo como propios de "un bribón astuto" y de "una mujer santurróna"; su gazmoñería y moji-gatería, equivalen a las de "una virgen en ayuno o una viuda casquivana".<sup>72</sup>

El que los fariseos se consideraran superiores a la gente común se debía a las malas relaciones entre el *javer* (fariseo) o "discípulo del sabio" y los *amé ha-arets*,<sup>73</sup> pero el Talmud permite que un *am ha-arets* se convierta en

<sup>69</sup> *Mishná Sotá*, III, 4; véase también *J. Peah*, VIII, 8.

<sup>70</sup> *J. Sotá*, III, 4. Hay un relato análogo, narrado por el R. Eleazar, digno de ser notado: "Y la plaga de los fariseos, es decir, de los que aconsejan a los huérfanos que se hagan mantener por las viudas"; corresponde estrechamente a Marcos, 12:40; Lucas, 20:47.

<sup>71</sup> *Sotá*, 22b; también *J. Sotá*, V, 7; *J. Berajot*, IX, 7, donde en lugar de *Parush medojia* se lee *Parush mnajaya* o *Ma hanijja*, y en lugar de "cumpliré con mi obligación", "conozco mi obligación y la cumpliré".

<sup>72</sup> *Sotá*, 22a (*J. Sotá*, III, final de 4: *Betulá tzaimanit*, muchacha en ayuno). (La expresión es hebrea y no aramea.)

<sup>73</sup> Véase A. Büchler, *Der Galiläische Am-haaretz des zweiten Jahrhunderts*, Viena, 1906, págs. 180-185, quien sostiene que todos los pasajes de la *baraita* sobre los *amé ha-arets* (*Pesajim*, 49b) provienen de la academia de Usha, después de la destrucción de Bittir. Véase la opinión en contrario de H. P. Chajes, "Am ha-Aretz e Min", *Rivista Israelitica*, III, 83-96.

“discípulo del sabio”, *javer* y fariseo si aprende la *Torá* y observa escrupulosamente los mandamientos” (R. Eleazar ben Hircano, R. Akiba). Jesús, como el Talmud, encontró indignante la inutilización de las enseñanzas farisaicas por obra de la hipocresía y mojigatería, y por la persecución de honores, poder y lucro, cosa que era seguramente frecuente en el partido de los fariseos. Pero de allí no se sigue que el fariseísmo en general estuviera constituido por tales defectos. Esto lo demuestra un antiguo texto atribuido a Alejandro Janneo —el gran enemigo de los fariseos, a quien amargaron la vida y que luchó contra ellos durante muchos años— que dice: “El rey Janneo le dijo a su mujer: No temas a los fariseos ni a los que no son fariseos; teme más bien a los hipócritas, que se parecen hasta a los fariseos, cuyos hechos son como los de Zimri, y que buscan recompensas como Fineas.”<sup>74</sup> De modo que el fariseísmo y la hipocresía no eran la misma cosa, que había hipócritas entre los saduceos tanto como entre los fariseos. Así como los hubo, los hay, y los habrá en toda religión, secta y partido del mundo.

¿Qué pensarían los eruditos cristianos si juzgáramos al cristianismo, no por su Fundador, ni por sus primeros Padres y Santos que murieron como mártires, sino por la multitud de cristianos hipócritas y mojigatos que ha habido en todas las generaciones? Una religión o una secta debe ser juzgada por sus principios y por sus mejores maestros, más que por sus miembros indignos: debe ser juzgada por lo mejor que posee y no por lo peor.

No obstante, debemos admitir que el fariseísmo tiene efectivamente un defecto serio que permite a los más hipócritas la jactancia del mero cumplimiento de los mandamientos, defecto que justifica el ataque de Jesús, *qua* judío, e incluso *qua* fariseo. Pues aunque no haya sido un fariseo completo, Jesús tenía, como todo *Rab* o maestro de aquellos días, mucho más de fariseo que de saduceo (los esenios y celotes, como hemos visto, no eran más que exponentes de ciertos aspectos extremos del fariseísmo).

Este defecto consiste en que los fariseos atribuían casi la misma importancia a los mandamientos referentes a las relaciones entre el hombre y Dios, por un lado, y a los referentes a las relaciones entre el hombre y su prójimo, por el otro (aunque insistían en que nada podía expiar la violación de los últimos, y en que si un hombre no había realizado buenas acciones, el cumplimiento de la *Torá* y la observancia de las leyes ceremoniales no le aprovechaban). De allí que los fariseos se interesaran más en la discusión *halájica* de los mandamientos sobre las relaciones entre el hombre y Dios, debido a que los otros les parecían mucho más simples y evidentes de por sí.

Pero la casuística y el inmenso cuidado teórico dedicado a las más menudas disposiciones religiosas los hicieron proclives al error de creer que las leyes ceremoniales constituían el principio fundamental, y las leyes éticas el secundario. Para el fariseo ortodoxo (y también para el judío ortodoxo moderno) la violación del *Shabat* y la explotación del asalariado eran crímenes igualmente merecedores de la muerte (para el judío medio de todas las épocas, el primero parecería ser el peor). De tal actitud resultaba casi

inevitablemente que, a pesar de los esfuerzos de los mejores fariseos, la gente común de la época suponía que el valor de la moral era menor que el de la religión (así como en los tiempos de los profetas el pueblo suponía que el Templo y los sacrificios eran más importantes que “hacer justicia y amar la compasión”).

Sobre esto se basó el fariseo Jesús para contender con el fariseísmo, y sobre esto se basó también Saul (que no obstante podía decir de sí mismo que era un fariseo e hijo de fariseo)<sup>75</sup> para abrogar las leyes ceremoniales. Cuando consideremos este aspecto particular del ministerio de Jesús, quedará en claro en qué medida esta lucha era oportuna y restringida a límites adecuados. Aquí nos bastará con decir que, sin el fariseísmo, la carrera de Jesús es incomprensible e incluso habría sido imposible, y que a pesar del antagonismo cristiano hacia los fariseos, las enseñanzas de éstos constituyeron la base de la primitiva doctrina cristiana, hasta la época en que esta última comenzó a recoger elementos de fuentes no-judías.

d) *Los saduceos*. Este era el partido sacerdotal de las familias sadoquitas, a las que se aliaron los betosianos y otras familias de alcurnia o con conexiones sacerdotales, y la clase rica y gobernante. Los saduceos heredaban espiritualmente a los helenistas. Primeramente el partido se opuso a los Macabeos, que les retiraron el cargo de sumo sacerdote, pero hacia el fin del reinado de Juan Hircano se reconciliaron con la casa gobernante que, más o menos inconscientemente, había ido helenizándose. En la época de Antígono Matatías la reputación de los saduceos era buena entre los pretendientes macabeos, y en consecuencia fueron objeto de la persecución de Herodes; pero cuando los betosianos, por medio del favor de Herodes, se aseguraron el sumo sacerdocio, betosianos y saduceos (ya idénticos) adoptaron una actitud más amistosa hacia la corte del tirano, e incluso aceptaron pacíficamente a los procuradores romanos. Toda la autonomía interna permitida a los judíos era ejercida por los saduceos.

La información que tenemos sobre ellos proviene de sus oponentes: Josefo (que era fariseo), el Talmud (producto literario del espíritu farisaico), y el Nuevo Testamento (que, si bien no es farisaico, es menos aún saduceo). Pero el hecho mismo de que ningún documento incuestionablemente saduceo haya subsistido en el judaísmo<sup>76</sup> demuestra que este partido no estaba arraigado en lo profundo de la nación: un partido con raíces hondas siempre deja tras de sí huellas notables.

El único documento parcialmente saduceo de alguna importancia (que ha llegado a nosotros en una versión griega) es, según parece, el *Primer Libro de Macabeos*. Ese texto elogia y glorifica a los saduceos. Fue encontrado en la Guenizá, y su descubridor, S. Schechter, lo denominó “El Libro

<sup>75</sup> Hechos, 23:6.

<sup>76</sup> Rudolf Leszynsky (Die Sadduzäer, Berlín, 1912) considera saduceos los libros de *Kohélet*, *Ben Sira*, I *Macabeos*, *de Henoch*, *de los jubileos*, los *Testamentos de los doce patriarcas*, *La ascensión de Moisés*, y el *Libro de la Casa de Sadoc*. Contra este punto de vista, véase B. Revel, *J. Q. R.* (nueva serie), VII, 429-438.

<sup>74</sup> *Sotá*, 22b.

de la Casa de Sadoc”<sup>77</sup> (considerándolo obra sadoquita y no saducea). Es muy probable que se trate del producto de alguna secta afín a los saduceos, pero no de un verdadero documento saduceo. Por todo esto, también este libro indica que lo que nuestras más antiguas autoridades han dicho de los saduceos necesita algunas revisiones y modificaciones.

Hemos aprendido de Josefo que los saduceos negaban la predestinación y la influencia divina en los hechos del hombre —buenos o malos—; todo está en las manos del hombre (decían), que es el responsable de su felicidad o desgracia. Dice Josefo asimismo que rechazaban la tradición de los Padres (la Ley oral) y sólo reconocían la Ley escrita. Que enseñaban que el alma muere con el cuerpo, que no hay supervivencia del alma, ni resurrección, ni recompensas y castigos *post mortem*. Que en la administración de la justicia se destacaban por las duras penalidades que imponían. Que contrariamente a los fariseos (amistosos y fraternales entre sí), ellos trataban como extraños hasta a sus mismos partidarios, siendo sus maneras severas y rudas. Y finalmente, que la doctrina de los saduceos sólo era aceptada por unos pocos, aunque estos pocos se contaban entre los principales funcionarios (πρώτοι τοῖς ἀξιωμασι) y los ricos (εὐποροι).

Pero los saduceos no fueron responsables de ninguna acción destacada, puesto que, en funciones, actuaban en un todo de acuerdo con las ideas de los fariseos (por cierto que no por su propia voluntad). De otro modo, la masa no los habría tolerado.<sup>78</sup>

Con la excepción del primer punto (el rechazo de la divina providencia) todo lo que dice Josefo es confirmado por el Talmud y el *Midrash*. Según la literatura talmúdica, “los saduceos usaban vasijas de plata y oro; no porque su espíritu fuera grosero, sino que decían: Es una tradición entre los fariseos el privarse en esta vida, pero en el mundo por venir no tendrán nada”.<sup>79</sup> Una *agadá* describe que Sadoc y Betos aprendieron de su Rabí Antígono de Sojo (“No seas como los esclavos que sirven a su amo por la recompensa”) a negar las recompensas y castigos en el mundo por venir.<sup>80</sup>

El Nuevo Testamento también habla de esta negación de la resurrección y de la existencia de ángeles y espíritus.<sup>81</sup> Asimismo, el *Scroll de Taanit* (o por lo menos el último “escolio”) informa sobre los duros fallos de los saduceos: “El 14 de tammuz fue emitido un decreto de no llorar”, a propósito del cual el comentario del escolio es: “porque los saduceos habían sacado y decretado un libro (sobre) cómo han de ser éstos quemados, aquéllos decapitados, unos lapidados y otros estrangulados; y cuando ellos dictaban (sentencia) un hombre consultaría este libro, etc.”. En la *Tosefta*

<sup>77</sup> Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha*, Oxford, 1913, II, 785-834 (*Fragments of a Zadokite Work*). Han sido publicados con un comentario en hebreo de M. H. Segal, con el título de *The Book of the Covenant of Damascus*, en *Ha-Shiloach*, XXVI, 399, 406, 483-506.

<sup>78</sup> *Ant.*, XIII, v, 9; x, 6; XVIII, I, 4; XX, ix, I; *Guerras*, II, v, 14.

<sup>79</sup> *Avoth d'R. Natan*, § 5 (vers. 1, ed. Schechter, pág. 26).

<sup>80</sup> *Idem* (en ambas versiones).

<sup>81</sup> Mateo, 22:23 y paralelos; Hechos, 23:8.

encontramos que cierto sumo sacerdote betosiano dijo a su padre, después del servicio en el Templo: “Todos tus días te han predicado y no han puesto en práctica, hasta que yo me erguí y practiqué (de acuerdo con su prédica).” El padre le respondió: “Aunque nosotros predicamos, no practicamos, y (en la práctica) somos obedientes a la palabra del sabio.”<sup>82</sup>

Lo único que suscita dudas es la afirmación de Josefo en el sentido de que los saduceos no creían en la divina providencia. Si los saduceos no reconocían más autoridad que la del Pentateuco (aunque seguramente también aceptaban a los profetas y la hagiografía) ¿cómo podían negar la divina providencia, siendo que la Escritura está llena de ella? Parecería más bien que la observación de Josefo debe entenderse como sigue:

La Escritura subraya enérgicamente la conducción divina del mundo, y la distribución de recompensas y castigos a la *nación* y la *sociedad*, pero el individuo no es tan definitivamente el objeto de la divina providencia. En consecuencia, los saduceos negaban la divina providencia en lo concerniente al individuo (como hubo quien lo hizo en la Edad Media), pero aceptaban una *providencia general*: Dios supervisa a su mundo y a su pueblo. Este punto de vista era natural: si negaban las recompensas y castigos *post mortem*, debían negar la providencia individual, pues de otro modo ¿cómo explicar que “los justos sufrieran males y los impíos prosperaran”?

Si en el mundo por venir no habrá recompensa alguna, quedan tres soluciones posibles. La del Libro de Job, según la cual el hombre no puede entender nada y debe tener confianza en que Dios conoce lo justo. O la del *Kohélet* que emanó de la misma fuente de que provenían los saduceos: “las cosas ocurren por igual al justo y al impío, al puro y al impuro”. O, finalmente, la de que los hombres son los dueños de su destino, que si un hombre es feliz lo debe a sus actos, y que si es miserable es el único responsable de su miseria.

Según Josefo, los saduceos adoptaron la última solución, que es la más “práctica” y la más “política”. Dios sigue conduciendo a la nación y a la humanidad, y las recompensa y castiga según sus hechos. El *Primer Libro de Macabeos* está penetrado por este espíritu y esta idea. Los argumentos casuísticos de Derenbourg<sup>83</sup> y Schürer<sup>84</sup> acerca del tema no tienen una base sana.

Tanto la *Mishná* como las *baraitot* conservan detalles de decisiones en las cuales los saduceos y fariseos difieren. Se refieren a casos de pureza e impureza, al ritual del Templo, a fechas de fiestas y a sentencias legales capitales y no capitales. Sólo los consideraremos brevemente.

Los fariseos eran más rigurosos que los saduceos en lo que concierne a la pureza del sumo sacerdote que quemaba la becerra roja,<sup>85</sup> a las vasijas

<sup>82</sup> T. *Yom ha-Kippurim*, I, 8, ed. Zuckermann, pág. 181, véase J. Yoma, I, 5; B. *Yoma*, 19a.

<sup>83</sup> *Op. cit.*, pág. 33.

<sup>84</sup> *Op. cit.*, II<sup>4</sup>, 460-463.

<sup>85</sup> *Para*, III, 7.

del Templo<sup>86</sup> y a la "impureza" de la Escritura.<sup>87</sup> Los saduceos, por su parte, eran los más estrictos en lo referente al *Nitsok* (verter líquido de una vasija inmunda a otra limpia),<sup>88</sup> a la impureza de la mujer en el alumbramiento, y la ceremonia de *Jalítsá* (que requiere un escupitajo real en el rostro y no en la frente); pero eran menos severos en lo referente a las leyes del levirato (que, según los saduceos se aplican sólo a la prometida del hermano muerto y no a su esposa real), y a las pruebas de la virginidad (exhibir la vestidura con la sangre, en lugar de los signos más claros exigidos por los fariseos).

Los fariseos sostenían que el sacrificio de *Tamid* debía solventarse con fondos del erario público; los saduceos, con fondos privados. Los primeros sostenían que la harina de ofrenda debía ser totalmente sacrificada, pero según los segundos, debía consumirla el sacerdote. Según los fariseos, el sumo sacerdote debía distribuir el incienso dentro del *Sanctasanctorum* en el Día del Perdón, y encenderlo afuera; los saduceos decían lo contrario. Los saduceos estaban en contra de los golpes de mimbres y las libaciones de agua de Sucot; los fariseos daban mucha publicidad a esta práctica y hacían del "gozo de verter el agua" una gran fiesta popular. En lo referente a la "santificación de la luna nueva", también había divergencias de opinión; los saduceos y betosianos trataban de inducir a error al Sanhedrín mediante falsos testimonios.

Especialmente acentuada era la disputa sobre la fijación de la fecha de la fiesta de Pentecostés, que no está asentada con precisión en la Escritura. Los fariseos atribuían a la expresión "el día que sigue al *Shabat*" (Levítico 23:21) el sentido de "el día que sigue a la fiesta en que los hombres dejan de trabajar", es decir, el segundo día de Pascua. Para los saduceos, en cambio, el texto se refería al *Shabat* real (*Shabat Breshit*, el *Shabat* de la creación); en consecuencia, como los samaritanos y los caraitas, los saduceos observaban el Pentecostés en el primer día de la semana.<sup>89</sup>

A nosotros, estas diferencias nos parecen triviales, pero no se las consideraba así en la época del Segundo Templo. Debido a que Alejandro Janneo demostró despreciar la costumbre de la "libación de agua", vertiéndola a sus pies, la nación se rebeló contra el rey, y el estallido duró varios años. La disputa sobre si la "imposición de manos" (sobre el animal del sacrificio, como signo de pertenencia, o quizás, según lo sostienen algunos, asociada a la iniciación de los discípulos del sabio) podía practicarse en una fiesta, se extendió por generaciones —durante la época del *Zugot* y el *Eshkolot*, de José ben Ioezer y José ben Iojanán, hasta Hillel y Shamai, e incluso más—.

<sup>86</sup> *J. Jagiga*, III, 8; *T. Jag.*, III, 35, ed. Zuckerman, pág. 128 (una mordaz sátira de los saduceos contra los fariseos).

<sup>87</sup> *Yadaim*, IV, 6.

<sup>88</sup> *Ibir'*, <sup>17</sup>, 7.

<sup>89</sup> Desde que los samaritanos (*cutitas*) como los caraitas posteriores se asemejaban en muchos aspectos a los saduceos, con frecuencia encontramos *cutita* en lugar de saduceo, y viceversa. Por temor al censor, a veces aparece *Sadoki* en lugar de *min* (por ejemplo, "saduceo galileo" en lugar de *min* galileo; al final del

Quizá nada pudo haber suscitado tanto la oposición de Jesús a los fariseos como esta importancia atribuida a detalles triviales, que para aquellos, y para los saduceos habían pasado a ser los elementos primarios de la vida religiosa.

Más importante era la controversia que los dos partidos sostenían acerca de las sentencias capitales y no-capitales. Según los fariseos, si un buey o un asno hacían algún daño, su dueño era responsable, pero no lo era en el caso de que el dueño fuera provocado por un esclavo. Según los saduceos, la responsabilidad del amo era igual en ambos casos. Para los fariseos, los esclavos no podían tratarse como ganado, pues "poseían conocimiento".<sup>90</sup> En los casos de daño físico, los saduceos prescribían el "ojo por ojo", en el sentido más literal asentado en la Ley. Los fariseos dictaban una compensación en moneda, para que no resultara que por el ojo se estuviera tomando "el ojo y la vida". Es innecesario señalar que el último punto de vista es el más humanitario. Por otra parte, puede parecer que los fariseos sostenían un criterio más severo en las cuestiones sobre "testigos falsos" *עדים זוזמים*). Para ellos, "los testigos falsos no son ajusticiados hasta que el juicio se completa y la sentencia se ejecuta", de modo que si el acusado era ajusticiado, los testigos falsos se salvaban. Sólo si el caso estaba realmente *resuelto* y el acusado *no era* ajusticiado, podían serlo los testigos. En cambio, los saduceos sostenían que "los testigos falsos no son ajusticiados hasta que lo es el acusado" (los fariseos explicaban "según el mal que intentaron hacer", y no "según el que efectivamente hicieron").

Afirmaban además que los testigos falsos debían ser dos, y no uno. Schürer<sup>91</sup> supone que en este punto los fariseos se mostraban más severos. En realidad, también en este caso lo eran menos. Así como su interpretación de la ley del talión provenía de su temor a dejar dos personas afectadas en lugar de una (o de su miedo a tomar "un ojo y una vida por un ojo", *B. Batrá*, 84a), tampoco querían que dos (o incluso tres) personas sufrieran la muerte en lugar del único ajusticiado. De modo que exigían que los testigos falsos fueran realmente dos, y así hacían estos casos menos frecuentes; era más fácil encontrar un testigo falso que dos de afirmaciones concordantes en todos los puntos.

También en esta cuestión se confirman entonces las palabras de Josefo, con respecto a que "los fariseos eran por naturaleza indulgentes en lo concerniente a los castigos"<sup>92</sup> y a que "los saduceos eran los más duros de todos los judíos por sus sentencias".<sup>93</sup>

Los fariseos trataban de adaptar la religión a la vida: no tenía importancia que esto llevara a nuevas severidades o a nuevas indulgencias. Tanto para los saduceos como para los fariseos, la Ley era lo más santo y todos

*Tratado Yadaim*, donde se significa *Kannaite*, o *Sanh.*, 93a: "la doctrina saducea" en lugar de *minút*).

<sup>90</sup> *Yadaim*, IV, 7.

<sup>91</sup> Véase Schürer, II 4, 482.

<sup>92</sup> *Ant.*, XIII, x, 6.

<sup>93</sup> *Ant.*, XX, ix, 1.

debían decidir las cuestiones cotidianas de acuerdo con aquélla: pero los saduceos insistían en la letra, y los fariseos la interpretaban según las necesidades de la vida diaria. En esto consistió el mérito de los fariseos: introdujeron el espíritu de la evolución en la religión judía.

También los saduceos tuvieron sus méritos. Acerca de lo que la Ley calla, se permitían libertades; en tales puntos se desembarazaban de la estrictez, así como los fariseos se permitían indulgencia. En lo que la Ley no reglaba de modo definido, consentían un amplio campo a las inclinaciones individuales, acercándose a la actitud de "Seamos como las naciones, como las demás familias de la tierra..." (Ezequías, 20:32). Su vida política estaba menos trabada por la religión, y les resultaba más fácil servir de líderes a los miembros más prominentes del Estado, a la aristocracia y a las clases gobernantes, al elemento más rico y poderoso.

Por ello ocurrió que cuando los Macabeos se fueron secularizando, y el sumo sacerdocio, comparado con la corona y el gobierno civil, pasó a un plano de segunda importancia, la familia reinante se vio obligada a apartarse de sus primeros sostenedores —los fariseos— (así como los más antiguos partidarios, los *jasidim*, la habían abandonado a ella). Desde la muerte de Juan Hircano hasta el reinado de Shelom-Tsión, los saduceos fueron los gobernantes del país. Lo propio ocurrió durante los reinados de Herodes —en la medida en que éste pudo compartirlo—, y del hijo del tirano, y en la época de los procuradores. No eran líderes populares, pero se asociaban a "los grandes del mundo", y así, hasta cierto punto, ellos mismos se transformaban en "grandes".

Jesús y sus discípulos, que provenían, no de las clases ricas y gobernantes, sino del pueblo común, fueron muy poco afectados por los saduceos. Según una teoría,<sup>94</sup> gran parte de la oposición que los Evangelios manifiestan hacia los fariseos y hacia el judaísmo en general, se dirige en realidad contra los saduceos; otra teoría sostiene que el mismo Jesús era un saduceo.<sup>95</sup>

Puede que haya alguna verdad en la primera, con respecto a ciertos pasajes aislados, pero la segunda carece por completo de base. El carpintero e hijo de carpintero galileo, y los simples pescadores que lo acompañaban, por la simple gravitación de las inquietudes y cuidados de la vida cotidiana, o por un conocimiento superficial de las enseñanzas farisaicas, podían observar someramente las reglas del fariseísmo, pero estaban tan alejados de los saduceos como los sacerdotes con relaciones de alto nivel lo estaban del pueblo común de mentalidad sencilla.

El simple hecho de que los saduceos negaran la resurrección y no desarrollaran la idea mesiánica, debe de haberles enajenado a Jesús y sus discípulos. El partido que tuvo mayor influencia (inconsciente) sobre Jesús fue el esenio; la influencia más consciente fue la del mismo fariseísmo por oposición al cual el cristianismo vino a la vida. Luchamos contra quienes

están más próximos a nosotros; aunque la lucha los aparte, ella es la mejor prueba de la afinidad de los combatientes.

Los celotes eran un partido de hombres ardientes; los esenios, un grupo de semianacoretas, y los saduceos, sólo una minoría aristocrática. El pueblo común, el ciudadano medio, y una gran proporción de los aldeanos (entre los que predominaban los *amé ha-arets*) eran fariseos. Y la medida en que ellos podían ser movidos por una fe viva, por la devoción a sus creencias sagradas, lo demuestra lo que ocurrió unos pocos años después de la crucifixión, cuando Cayo Calígula quiso instalar una imagen en el Templo (39-40 e. c.).

Decenas de miles de judíos provenientes de ciudades y aldeas se congregaron en el llano de Acre, donde acamparon el legado Petronio y su ejército; prosternándose ante él, con el rostro tocando la tierra en señal de humildad, y con un coraje sin paralelo en la historia, le manifestaron que debía hacer una de dos cosas: impedir que fuera instalada la imagen, o destruir a los judíos hasta el último hombre. Cuando el legado se marchó a Tiberiades, miles y decenas de miles de judíos lo siguieron a aquella ciudad, abandonando sus campos en el tiempo de la siembra, sin prestar atención al hambre que habría de amenazarlos. Después de decirle a Petronio que "para ellos era mejor morir que transgredir su Ley", cayeron en tierra, desnudaron sus gargantas y se manifestaron preparados para morir inmediatamente.<sup>96</sup>

Tales eran los sentimientos religiosos que movían al pueblo de Judea y Galilea sólo unos pocos años después de la muerte de Jesús, cuando, según los eruditos cristianos, el judaísmo estaba petrificado y prevalecía la hipocresía farisaica, y la religión judía no consistía más que en la observancia de las leyes ceremoniales para obtener recompensas futuras. Nunca conoció la humanidad una devoción y un heroísmo moral semejantes. Todas las religiones monoteístas han tenido héroes aislados que aceptaron el martirio; pero sólo los judíos desempeñaron ese papel como pueblo, y ello precisamente en los días de Jesús.

Un pueblo como ese, movido por tal magnífico heroísmo, no podía sino dar de sí grandes hombres, héroes religiosos y morales, en los cuales encontrara su más fuerte expresión la fe nacional. Uno de estos grandes hombres, que resumía las características nacionales en su más potente forma, fue Hillel el Anciano, un contemporáneo de Jesús, de más edad que éste.

No corresponde detallar aquí la biografía y las principales obras del más grande de los fariseos; nos contentaremos con referir sus características generales, sobre la base de investigaciones que he publicado en diversos lugares (véase mi *Historia Israelit*, vol. III). Hillel no fue un profeta reprobador o pugnaz, ni un revolucionario político. Vivió durante el reinado de Herodes, y en consecuencia se mantuvo apartado de la política, que era una ocupación peligrosa en la época del gran tirano. No poseyó la visión arrebatadora ni la amplia perspectiva necesarias en quien debe cumplir una

<sup>94</sup> Chwolsohn, *op. cit.*, 118-120; 124-125.

<sup>95</sup> Leszynsky, *op. cit.*, 228-291.

<sup>96</sup> Véase J. Klausner, *Rega gadol bajté Ha-umá (Ha-Shiloach)*, XXI, 108-114).

tarea de alcance universal. Sus intereses no abarcaban a la humanidad total, ni le declaró la guerra a los males políticos.

Pero constituyó una frase original en el mundo de la ética y en la vida interna de los judíos. Quizá la sentencia “No hagas a tu vecino lo que no quieres para ti”, no fue invención suya (era corriente en Palestina desde la época del *Libro de Tobit*), pero Hillel la proclamó y promulgó en el lenguaje del día, y así llegó a Jesús, que le dio una forma afirmativa.

Pero este no es el punto principal. El punto principal radica más bien en la impresión delicada y popular que deja toda su perspectiva intelectual y mental. Un optimismo moral que se transformó en el principal soporte del judaísmo en el amargo exilio, una fe profunda en la justicia divina y una completa confianza en la divina providencia; amabilidad con el semejante, afinidad con su nación y creencia en ella; humildad, una inagotable bondad de corazón, alegría de vivir, confianza en el poder del individuo y, por sobre todo, ternura, simplicidad y amor a la humanidad: todo esto constituye una corona de nobles cualidades poco frecuentes aun entre los más altos ejemplares humanos, entre los grandes predicadores y reformadores. Parecería que en él se concentró todo el atractivo popular de los escribas y fariseos, surgiendo como un sistema generador de vida.

Para él, el judaísmo era la Ley de la vida y no la Ley de la muerte; era la Ley del pueblo, y no sólo de los “discípulos de los sabios”. Todos podían y debían aprender: todos debían ser acercados a la Ley. Ni los extranjeros debían ser apartados de Israel; a las más simples clases laboriosas había que enseñarles la *Torá*.<sup>97</sup> Nada puede lograrse por el mal genio y la ira, ni con el desdén o la adustez. Lo principal es hacer bien a la humanidad, pero el hombre debe también hacerse el bien a sí mismo. No debe cultivar los goces de la carne, pues si multiplica los lujos, las riquezas, las mujeres y los esclavos, se daña a sí mismo. Pero cuidar las necesidades corporales es un acto de caridad, y el baño un deber religioso, pues el cuerpo del hombre fue hecho a imagen de Dios, y el hombre debe preservar esta imagen limpia y pura.<sup>98</sup>

Esto constituye una ética judía posbíblica, con todo el atractivo popular del judaísmo, su rectitud y su alegría. Esta apelación es muy diferente de la de los profetas, que defendían a la nación y la salvaban de los opresores, pero tenían ideales demasiado exaltados como para poder vivir en común con el pueblo cuyos defectos provocaban su cólera y sus reproches. La peculiaridad de la apelación de Hillel radica en que no es tan exigente: él, en todas las cosas, es el amigo benévolo del género humano, un igual. El profeta desempeñaba el papel de apologista y poderoso defensor de la nación; Hillel es simplemente el hermano mayor que participa de la vida y las luchas de su pueblo.

De no ser por el atractivo popular de este modelo, con su amigabilidad

<sup>97</sup> Véase el atractivo relato en *Avot d'R. Natan*, 2º vers., párrafo 26, final. Ed. Schechter, pág. 54.

<sup>98</sup> Levítico R., § 34.

y ternura, el judaísmo, privado de liderazgo, no habría podido supervivir en el exilio, ni soportar las terribles persecuciones de que fue objeto. Sólo un pueblo que, consciente o inconscientemente, había heredado la actitud vital ejemplificada por Hillel, pudo llevar consigo a través de los tiempos la fe judía, arrancada de su tierra, y conservarla viva, pues esta fe habría de transformarse para la mayoría de la nación en hueso de sus huesos y carne de su carne.

De todo esto surge en qué medida Hillel y Jesús se asemejan, y en qué medida difieren.<sup>99</sup> Jesús, mientras se mantuvo apartado de la política e insistió principalmente en el amor a la humanidad y en las buenas obras, siguió los pasos de Hillel. Pero Jesús, más aún que los profetas, planteó exigentes demandas al pueblo en general. Requirió de los hombres que renunciaran a sí mismos y abjuraran de todos sus bienes personales, puesto que sólo los pobres y oprimidos podrían entrar en el reino de los cielos: llegó incluso al extremo de abrogar la importancia de las costumbres religiosas por las cuales vivía la nación, en favor de una moral abstracta y de las buenas obras. De este modo Jesús, aunque atrajo a muchos, repelió a más.

Hillel se rodeó del pueblo simple, piadoso, no sofisticado, pero rechazó a los rústicos *am ha-arets* que obstinaban en su tosquedad, y a los que daban rienda suelta a una piedad exagerada y a un pietismo disparatado. A Jesús, por su parte, le placían los rústicos y todo tipo de *am ha-arets*. Carecía asimismo de la alegría de vivir y de la perspectiva ética optimista que caracterizaban a Hillel. “Sirve a la nación con alegría”, es una sentencia que Hillel pudo haber suscripto de todo corazón, pero Jesús habría dudado en hacerlo. “Y cuándo sólo me ocupo de mí mismo, ¿qué soy?”: esto pudo haberlo dicho Hillel, pero no Jesús, para quien el resto de la humanidad lo era todo, pero su propio pueblo, su grupo nacional, nada.

Hay otra diferencia fundamental, en el mismo sentido de las que existen entre Hillel y los profetas. Hillel, como todos los redactores del Pentateuco y los escribas y fariseos desde los tiempos de Ezra, y como sus muchas generaciones de discípulos hasta el día de hoy, no traza ninguna distinción entre la ética y la religión, ni entre la teoría y la práctica. Para él todo es religión, ya se trate de la máxima “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, de la cuestión de la imposición de manos, de la devoción al bienestar del pobre justo, de las reglas sobre *Nidda* y *Jallá*, de los estanques o de las enfermedades. El mismo Hillel que popularizó el principio: “No hagas a tu vecino lo que no quieres para ti”, fue autor de las “siete reglas de hermenéutica” (*a fortiori, gezera shavá*, etc.)<sup>100</sup> con las cuales sentó las bases de todo el judaísmo farisaico.

Claro que no fue el primero que puso en práctica esta falta de distinción.

<sup>99</sup> Franz Delitzsch (*Jesus und Hillel*, 3ª ed., Leipzig, 1879) ha tratado de examinar las diferencias fundamentales entre ellos, pero, siendo creyente cristiano, le fue imposible adoptar una actitud imparcial.

<sup>100</sup> *Baraita* del R. Ishmael, § 7 (al comienzo del libro según el texto del R. Abraham Ibn Daud); *T. Sanh.*, VII, II (véase A. Schwarz, *Die hermeneutische Induction in der talmudischen Litteratur*, Viena, 1909, pág. 5, n. 2).

Así como la *Torá* nos da decretos sobre los sacrificios y comidas prohibidas, junto con otros sobre la benevolencia con los extranjeros, a la ley “no te vengarás ni guardarás rencor”, a las reglas sobre la devolución de prendas, y a la de que un hombre debe ayudar al asno de su enemigo que ha caído bajo la carga, así también en la tradición de los escribas y fariseos encontramos reglas sobre moral y justicia, mezcladas con otras sobre “enfermedades” y “tiendas”.

Hay motivos para suponer que, hasta la época de los Macabeos, el Pentateuco sólo concernía a jueces y abogados, mientras que Salmos, Proverbios, Job, *Kohelet* y Daniel (productos literarios de los primeros escribas), interesaban por sus temas teóricos y no tenían peso alguno en los asuntos legales; la mayor parte de estos últimos textos (Proverbios, Job y *Kohelet*) poseen un valor humano general, y el resto (Salmos y Daniel) se referían a problemas judíos. Pero, desde la época de los Macabeos en adelante, como reacción contra los decretos helenizantes, comenzó la confusión de religión y moral, de la cual ya encontramos huellas en el *Libro de los Jubileos*.

La tiranía de Herodes y de los procuradores, al impedir por la fuerza que la nación tomara parte en la política, incrementó aun más esta tendencia. Pero nadie llegó tan lejos como Hillel en la ubicación de las reglas religiosas y las leyes ceremoniales en un mismo plano de primera importancia. Para él, no había ninguna diferencia entre ellas. “No hagas a tu vecino lo que no quieres para ti: ésta es toda la Ley. El resto es comentario. Ve e instrúyete.” La *Torá* trata de las relaciones entre Dios y el hombre, de casos de “enfermedades” y “estanques”, y también de las reglas para el sacrificio pascual, dándoles la misma importancia que a las cuestiones de la moral más alta: todas por igual provienen de la boca del Todopoderoso, y no hay diferencia alguna entre ellas.

Este sentimiento, que ya era propio de los discípulos de Ezra, desde los primeros días del Segundo Templo, alcanzó su expresión más enfática con Hillel el Anciano, convirtiéndose en la más inquebrantable regla de todo el judaísmo. Los escribas, los fariseos, los *tanaím* y *amoraím*, hombres como Maimónides y los rabinos de la actualidad fueron y son por igual maestros, legisladores, jueces, escribas, médicos (en lo referente a los alimentos inmundos y a la *Nidá*), abogados (sentencias de divorcio y contratos de casamiento), sacerdotes y predicadores, que instruyen en la rectitud a sus congregaciones. El único hombre que puede ser todas estas cosas es el versado en la *Torá*, pues ella no se refiere sólo a cuestiones de fe, sino también a materias legales y científicas, y a todos los aspectos de la vida civil. La religión y el Estado, la vida civil y la vida religiosa, no se mantienen apartadas entre sí, sino reunidas. Hillel enseñó la máxima “No hagas a tu vecino lo que no quieres para ti”, y también fue el reformador que introdujo el *Przobol* y determinó la medida del “agua extraída”.

En esto radica la debilidad del judaísmo y la razón por la cual no desarrolló la ciencia laica, la jurisprudencia científica y el aprendizaje secular, como materias independientes. De allí que fuera difícil para el gobierno político judío subsistir junto al fuerte gobierno religioso: los reyes-sacerdotes de

la dinastía macabea debieron necesariamente transformarse en saduceos, y los reyes árabes, abisinios y cuzaritas que abrazaron el judaísmo en la Edad Media, sucumbieron. Pero esto también ha demostrado la fuerza de la doctrina: así se hizo “de una sola pieza” en todo lo referente a la vida moral e intelectual, y penetró en todos los recovecos de la actividad cotidiana. De este modo abatió las paredes divisorias que separaban la religión de la vida común, haciendo de esta última una parte esencial de aquélla, y de la religión una parte esencial de la vida. Y no profanó lo sagrado, sino que lo ubicó sobre la tierra, mientras que la vida secular adquirió la santidad de un deber religioso.

Esto hizo al judaísmo al mismo tiempo nacional y popular: la vida diaria de toda la nación fue penetrada por él, que aparecía a los ojos del pueblo como una herencia de sus antepasados y un sistema para la vida diaria. De allí que los judíos hayan luchado desesperada y heroicamente por su existencia, cultivado con cuidado la existencia colectiva, y promulgado su conocimiento y el modo de vida consecuente con él entre todas las clases de la sociedad.

En una época en que el entusiasmo popular de la nación podía llegar a la cima que alcanzó en el caso de la instalación de una imagen en el Templo, y que al mismo tiempo se caracterizaba por la debilidad económica y la decadencia política, necesariamente debía haber entre las multitudes muchos hombres de fe cálida y viviente que no podían advertir el doble aspecto del fariseísmo. Los sublevaba el hecho de que muchos fariseos atribuyeran más importancia a las leyes ceremoniales que a las leyes morales.

El Talmud mismo se refiere a la “plaga farisaica”, y a los fariseos del tipo “cumpliré con mi obligación”; un documento farisaico (o en todo caso esenio o celote —es decir farisaico extremista—) como *La ascunción de Moisés*, habla de los hipócritas mojigatos que gobernaban el pueblo, tragándose la heredad de los pobres en tanto pretendían hacerles un bien; hombres cuyas “manos y corazones estaban ocupados en la inmundicia, y cuyas bocas hablaban cosas arrogantes, y que decían: ¡No os acerquéis que podéis corromperme!”<sup>101</sup> Se dice incluso de Shamai, el fundador de la gran *Bet-ha-Midrash*, que cuando su nuera dio a luz a un niño, durante o cerca de la fiesta de Tabernáculos, y mientras todavía permanecía en el lecho (siendo mujer no estaba obligada por las leyes de la festividad), “él rompió el techo y construyó una casilla sobre el lecho, por causa del niño”, es decir, para que la criatura, aun sólo de unos pocos días, cumpliera la Ley sentada o (yaciendo) en un tabernáculo.<sup>102</sup>

Un extremismo como este llevaba a la idea de que tal pedante observancia de los deberes religiosos, importantes o no, desdecía la fe más pura

<sup>101</sup> *Ascunción de Moisés*, VIII, 9-10. Cf. Klausner, *I Farisei nella Assumptio Moisi*, *Rivista Israelitica*, III, 222-223 (y las notas de H. P. Chajes).

<sup>102</sup> *Sotá*, II, 8.

y la verdadera moralidad. Los profetas, aunque nunca se opusieron a las leyes ceremoniales en sí, habían clamado: “¿Qué son para mí la multitud de sacrificios vuestros, si no juzgáis con juicio recto al huérfano, y no defendéis la causa de la viuda?” Del mismo modo, los individuos más apasionados del tiempo de Jesús no podían sino ver en la devoción excesiva a las leyes ceremoniales un peligro para la pureza y la espiritualidad.

Estos hombres encontraron sus líderes no sólo en los primeros profetas de la nación, sino también en los “profetas populares”, los autores de los *Pseudoepígrafes*, fariseos y esenios que se interesaban relativamente poco en las leyes ceremoniales, y prestaban su mayor atención a los problemas morales, a cuestiones referentes al mundo por venir, la recompensa futura, el paraíso y la Gehena, el día del juicio, los “tormentos del Mesías”, la reunión de los judíos dispersos y la edad mesiánica. Estos “humildes de la tierra” no podían luchar por la libertad de su país contra el poder de Roma; la promesa mesiánica reemplazaba a la acción. La imaginación popular encontraba satisfacción en estas promesas: esperaba que las cumpliera alguna gran figura humana que obraría maravillas y redimiría de la esclavitud y la desgracia a los judíos y a todo el mundo, por medio de sus poderes sobrenaturales. Este nacionalismo imaginativo era todo lo que quedaba en los corazones de las gentes sencillas, de los “humildes de la tierra”, grandes en la fe pero pequeños en los hechos.

Las condiciones políticas degradadas, la esclavitud en el hogar y la dispersión en el extranjero, provocaron una grieta en la esperanza mesiánica (que era esencialmente nacionalista): la moral asociada a ella (el “reino de los cielos” en el sentido de gobierno de derecho decisivo) adquirió, por una parte, una tendencia universalista y, por la otra, una proclividad individualista (que apuntaba a la esperanza humana de que, en el mundo por venir, el individuo sería recompensado por sus buenos y malos hechos). La recompensa a la nación en este mundo, inconsciente y gradualmente, pasó a ser una idea cada vez más distante y prácticamente desapareció en el reino de las visiones y del misticismo.

De este círculo de los “humildes de la tierra” surgió Jesús de Nazaret; en él, todos estos confusos fermentos recibieron una expresión única y poderosa.

### Libro Tercero

## Los primeros años de Jesús: Juan el Bautista

## I. La niñez y la juventud de Jesús

Jesús (ישוע, יהושע, o, en su forma abreviada ישו)<sup>1</sup> nació durante el reinado de Augusto, de dos a cuatro años *antes* de la Era Cristiana,<sup>2</sup> en una pequeña ciudad de Galilea llamada Nazaret (נצרת). El Talmud sólo se refiere a este lugar mediante los adjetivos נוצרי o נוצרי (como también en arábigo *nasrāni*, pl. *nasāri*)<sup>3</sup> aplicados a los discípulos de Jesús, pero el nombre en sí es mencionado en un antiguo "Lamento" para la Novena de Av, compuesto por el R. Eleazar ha-Kalir (quien, según autoridades recientes, vivió en el siglo séptimo)<sup>4</sup>, titulado השרון איכה ישבה חבצלת, y basado en una antigua *baraita* que trata de los "veinticuatro guardias de los sacerdotes",<sup>5</sup> que se remonta al siglo tercero.

El versículo 18 dice: "Y en el extremo de la tierra fue esparcida (גזירת) otra versión de (גזירת) Natzrat." El ritmo del versículo exige la vocalización "Natzrāth", cosa que también ocurre en la Peshita. Según esta *baraita*, había en Nazaret un "curso" de sacerdotes de la casa de Hapitzetz

<sup>1</sup> La idea corriente de que "Ieshu" era un apodo utilizado en lugar de ישוע o יהושע, confeccionado con las iniciales de ימח שמו וזכרו ("Que su nombre y su recuerdo se borren"), es errónea, y proviene de intentos de *Guematria* \* como los que encontramos en las últimas versiones del *Toldot Ieshu*, según las cuales יוש (con la pronunciación alemana de "Jesús") deriva de las iniciales de ימח וזכרו וימח שמו (véase S. Krauss, *The Name Yeshu among the Hebrews*, R. E. J., LX y la nota adicional de Poznanski, pág. 160). Compárese con los nombres Ruth (רעות = רות), רעה, Simón (= שמעון), Shamai (שמעייה = אשיא) etc. (Derenbourg, *op. cit.*, 46, n. 2); Oshaia (אושעיה = אשיא) en J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine*, Oxford, 1920, I, 15, n. 4. Abreviatura similar es "Iose" (יוסי) de "Iósef" (יוסף).

<sup>2</sup> El conocimiento de esta fecha no era preciso, y sólo en el siglo sexto la fijó Dionisio Exiguus. Véase R. W. Husband, *The Prosecution of Jesus*, Princeton, 1916, págs. 34-69.

<sup>3</sup> La teoría presentada por Graetz (*M. G. W. J.*, XXIX, 483) y Neubauer (*Géographie du Talmud*, págs. 189-190), según la cual "Beth-Lehem Tzarayah" (en *J. Megilá*, I, 1) representa a "Bethlehem Natzaraya" (de Nazaret) es refutada por S. Klein, *Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas*, 48-49.

<sup>4</sup> Su maestro, el Rabí Iannai, vivió "no después de la segunda mitad del siglo séptimo" (Israel Davidson, *Ma'azor Yannai*, Nueva York, 1919, introducción en inglés, pág. XII).

<sup>5</sup> Klein, *op. cit.*, págs. 8-20.

\* *Guematria*: Configuración mística de una letra con valores numéricos.

(I Crónicas, 24:15).<sup>6</sup> Hay quienes han sostenido que este lugar no existió, y que Jesús era un dios adorado por la secta nazarea (de allí el nombre de “nazarenos”, “naziraios”), pues Mateo (2:23) dice: “Y vino (José y su familia) y habitó en la ciudad que se llama Nazaret, para que se cumpliese lo que fue dicho por los profetas, que habría de ser llamado Nazareno (Ναζωραῖος).” Se supone que los Evangelios ya confundieron “Nazaret” con “nazir”.<sup>7</sup>

Pero esta teoría es refutada por el “Lamento” de Ha-Kalir que contiene el nombre “Natzrāth” y está basado en una antigua *baraita*, y por la forma adjetiva *notzri* y *natzari* del Talmud y del arábigo. Dalman<sup>8</sup> afirma que el sustantivo hebreo era “Notzereth” y no “Natzrāth” (de allí el adjetivo “Notzri”) y que el equivalente arameo era “Natzira” (como un arábigo moderno) o “Natzirath” (de allí “naziraios” y no “nazoraios”). Personalmente me parece que el evangelista no prestó mayor atención a la consideración pedantesca de que podía derivar “nazir” de “Nazaret” (Natzrāth) o de “Natzirah”; lo importante para él radicaba en la semejanza fonética de las dos palabras: también las autoridades del Talmud basan derivaciones en analogías de ese tipo.

“Nazir” tiene para el evangelista una importancia doble: 1) el nazareo Sansón fue un salvador de Israel, y también Jesús era un salvador, y 2) Jesús, como נזיר אחיו (“príncipe entre sus hermanos”) habría de llevar la נזר, corona, de modo que era un Mesías Rey. También puede ser que “nazoraios” provenga de נצר, rama, Mateo 2:23 hará una referencia a “y un vástago retoñará de sus raíces”.<sup>9</sup>

La Nazaret actual no se levanta en el sitio preciso de la primitiva, que fue destruida en fecha muy antigua, y reconstruida a menor altura en el siglo doce o trece. Su maravillosa belleza ya ha sido descrita por muchos eruditos y autores;<sup>10</sup> a mí me impresionó profundamente cuando visité la ciudad una noche de mayo de 1912.<sup>11</sup> Hace ya mucho tiempo que fue llamada por Jerónimo “la flor de Galilea”,<sup>12</sup> y aunque él apoyó este título con el pasaje “y un vástago retoñará de sus raíces”, que aparece en la descripción

<sup>6</sup> *Ibid.*, págs. 74, 95, 102, 107.

<sup>7</sup> Véase Cheyne, *Encyclopedia Biblica*, sub voce Nazareth; Smith, *The Pre-Christian Jesus*, 1906; Brückner, *Nazareth als Heimath Jesu, Palästina— Jahrbuch*, VII, 1911, 74-84.

<sup>8</sup> Véase su *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch*, 2ª ed., pág. 162; *Orte und Wege Jesu*, 2ª ed., Gütesloh, 1921, págs. 50-52; E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 1921, II, 423-5; G. F. Moore, *Nazarene and Nazareth (The Beginnings of Christianity)*, ed. Foakes-Jackson y Kirsopp Lake, Londres, 1920, I, 426-432.

<sup>9</sup> Isaías, 11:1.

<sup>10</sup> Véase E. Renan, *La vie de Jésus*, París, 1863, págs. 25-29; C. Furrer, *Leben Jesu Christi*, 3ª ed., 1905, págs. 27-29; Dalman, *Orte und Wege Jesu*, págs. 57, 73-4.

<sup>11</sup> J. Klausner, *Olam Mithhaveh*, Odesa, 1915, págs. 174-178.

<sup>12</sup> *Epístola XLVI, Ad Marcellam*.

de “la vara del tronco de Isai”,<sup>13</sup> la hermosura natural del lugar lo suscita por sí misma.

Nazaret, como Jerusalén, está rodeada de colinas, pero a diferencia de las montañas de Judea, cuya majestad intimida, las colinas de la baja Galilea, las colinas de Zebulón y Neftalí tienen un atractivo de indescriptible suavidad. En torno a Nazaret hay todavía bosques de palmeras, higueras y granadas, y campos sembrados de variedades de trigo y cebada de gran desarrollo pero de delicada espiga. Lo mismo debía de ocurrir en los tiempos antiguos, en una medida aun mayor y más seductora. La vista desde la cima de la colina sobre la que reposa Nazaret es una de las más hermosas de la tierra. La ciudad está apartada del resto del mundo, lejos del gran “camino real al mar” y de las rutas de las caravanas.

Era una pacífica ciudad de Galilea, que cultivaba sus campos y huertos y se ocupaba en todo tipo de artesanías; estaba como sumida en sí misma, aplicada a visiones y sueños. Era por cierto un lugar adecuado para el nacimiento del moralista y reformador del mundo, para sus visiones infantiles y para sus sueños de juventud.

Hasta el siglo cuarto, Nazaret fue exclusivamente judía<sup>14</sup> e incluso en el siglo sexto Antonio (570) ensalzó la belleza de las judías de la ciudad, notables por sus sosegadas relaciones con los cristianos.<sup>15</sup> Según otras fuentes, la ciudad tenía mala reputación; un dicho común preguntaba: “¿De Nazaret puede salir algo bueno?”<sup>16</sup>

Pero es una costumbre común en los países pequeños escarnecer a las ciudades chicas y atribuir a sus habitantes algún defecto general; el Talmud, dice que los judíos consideraban a todos los galileos estúpidos, insuficientemente versados en la *Torá*, hablantes de pronunciación curiosa y entregados a hábitos rústicos y extraños.<sup>17</sup> Quizás el autor del Cuarto Evangelio aplicó lo general a lo particular y no reprodujo la versión exactamente.

Las afirmaciones de Mateo y Lucas en el sentido de que Jesús nació en Belén tienen su origen en la teoría de que, como Mesías, éste debió ser hijo de David, betlemita, y cumplir la profecía de Miqueas: “Pero tú, Belén Efrata... de ti me saldrá el que será Señor en Israel...”<sup>18</sup> La Belén de Galilea a que se refiere el Antiguo Testamento,<sup>19</sup> que el Talmud interpreta como “Belén Tsaraya”,<sup>20</sup> que Graetz y Neubauer suponen que sea

<sup>13</sup> Isaías, 11:1.

<sup>14</sup> Eso dice Epifanio, *Adv. Haereses*, 30. Una inscripción encontrada en Nazaret (טוען בר מנחם נורו נוצר) demuestra que allí había judíos en el siglo tercero. (Klein, *Jüdisch-Paläst. Corpus Inscriptionum*, Viena, 1920, págs. 56-7.)

<sup>15</sup> Dalman, *Orte u. Wege*, 64.

<sup>16</sup> Juan, 1:46.

<sup>17</sup> *Eruvin*, 53a y b; *Shab.*, 153a; *Megilá*, 24b; *Nedarim*, 18b, 48a; *Pes.*, IV, 5, 55a; *Ketuvot*, 12a; *J. Shab.*, XVI, 5 (casi al final); *J. Sanh.*, I, 2; *J. Ketuvot*, I, 1; *T. Ketuvot*, I, 4, y otras partes.

<sup>18</sup> Miqueas, 5:2.

<sup>19</sup> Josué, 19:15.

<sup>20</sup> *J. Megilá*, I, 1.

“Belén de (= cerca de) Nazaret”, y Klein “Belén la Menor”,<sup>21</sup> ha sido identificada por muchos eruditos como la Belén de los Evangelios.<sup>22</sup>

Esta Belén de Galilea (en la preguerra había allí una colonia alemana) está en el Valle de Esdraelón, a dos horas de Nazaret. Según estos eruditos, Jesús nació allí y no en Belén de Judea; los autores de los Evangelios ubicaron el hecho en esta última, que era la más conocida. Pero esta hipótesis no tiene una base sana. Los evangelistas se sentían obligados a probar que Jesús, a quien llamaban el “Cristo”, el Mesías, el hijo de David, había venido al mundo en la misma Belén en que nació David.

Los dos Evangelios que ubican en Belén el lugar de nacimiento de Jesús (Mateo y Lucas), afirman también que María, su madre, concibió por obra del Espíritu Santo. Si el niño no tenía padre humano, ¿cuál podía ser su relación con la casa de David? Tanto el Talmud como los Evangelios sostienen que el Mesías es “hijo de David”; en consecuencia, Jesús debió por lo menos nacer en Belén, hogar del linaje del vencedor de Goliat.

El padre de Jesús fue José y su madre María. Tal es la afirmación explícita del antiguo manuscrito siríaco de los Evangelios encontrado en el Monte Sinaí por las señoras Lewis y Gibson. En Mateo 1:16 se lee: “Y José, desposado con la virgen María, engendró a Jesús, llamado el Mesías.”<sup>23</sup> Las narraciones de Mateo y Lucas acerca del nacimiento sobrenatural de Jesús faltan en Marcos; tienen la misma base que las historias del judío de Celso y del *Toldot Ieshu* y el Talmud, que consideran a Jesús hijo ilegítimo de Pandera o Pantera. Todas ellas son posteriores a la determinación por el dogma cristiano de que Jesús no era sólo el Mesías, sino también el Hijo de Dios. En tanto Jesús fue considerado solamente el Mesías, resultaba necesario demostrar que su padre, José, era del tronco de Isaí. Pero como Hijo de Dios no podía tener un padre humano: en consecuencia, fue engendrado por el Espíritu Santo de un modo inconcebible para los mortales. Este dogma fue objeto de muchas discusiones entre las primeras sectas cristianas. Y los judíos, que también carecían de facultad crítica y sentido histórico (pero seguían siendo estrictamente monoteístas) confirmaron que Jesús no tuvo padre legítimo: en lugar del Espíritu Santo, introdujeron en sus leyendas la idea de una unión ilícita. La verdad es que Jesús era tan legítimo como cualquier otro niño de Galilea, donde se ejercía un control estricto sobre las doncellas comprometidas, aunque quizás algo más laxo que el que se practicaba en Judea.<sup>24</sup>

De modo que también le falta base a la teoría de Haupt, Chamberlain y Kaminka, según la cual Jesús fue de origen gentil<sup>25</sup> debido a que Galilea

era “Galilea de los Gentiles”, y muy poco tiempo antes del nacimiento de éste, en la época de los Macabeos, sólo había en ella una minoría de judíos.

En efecto: 1) Ya en los días de Jonatán Macabeo había en Galilea numerosos judíos; Demetrio remitía los tributos de los judíos galileos.<sup>26</sup> 2) El Talmud (que, como hemos visto, se permite frecuentes ataques a los galileos) nunca los acusa de ser prosélitos o no-israelitas.<sup>27</sup> 3) No hay en los Evangelios la menor insinuación de que en las venas de Jesús circulara sangre gentil, cosa que Lucas y Pablo no habrían considerado un defecto. Es en consecuencia manifiesto que Jesús era un verdadero judío, de familia judía; Galilea estaba en esa época poblada principalmente por judíos; por otra parte, no puede haber una prueba más firme de su judaísmo que su carácter y su manera de vivir, esencialmente hebreos.<sup>28</sup>

José, el padre de Jesús, fue un artesano carpintero (גורר או חרש en el lenguaje del Antiguo Testamento) y, según se acostumbraba entonces y hasta mucho más tarde, en Palestina y como regla universal incluso hasta en la Edad Media, el hijo aprendió el oficio del padre. Una feliz casualidad ha preservado la expresión talmúdica “carpintero e hijo de carpintero”.<sup>29</sup> Justino Mártir dice que José y Jesús construyeron agujadas y arados que todavía existían en sus días.<sup>30</sup> De modo que Jesús provenía de la clase humilde, de aquellos que se ganaban la vida con el sudor de su frente: había experimentado sus problemas, su pobreza y sus trabajos.

Tuvo por lo menos cuatro hermanos: Jacobo, José, Judá y Simeón. Tenemos noticias de algunos de ellos. Josefo<sup>31</sup> menciona a Jacobo como “hermano de Jesús llamado el Mesías”; también se habla de él en los Hechos de los Apóstoles y en la Epístola a los Gálatas<sup>32</sup> como “hermano del Señor”; según Clemente de Alejandría, era conocido como “Jacobo el Justo”,<sup>33</sup> cumplía las reglas ortodoxas del judaísmo, observaba las leyes ceremoniales y pertenecía al partido de los ebionitas y ascetas.

Parece que al principio no creía en Jesús; sólo después de la crucifixión y del éxito de la Iglesia Cristiana primitiva se incorporó a ella transformándose en su líder, pero sin dejar de ser un judío ortodoxo, y cuando, junto con

<sup>26</sup> I Mac., 10:30 (Kautzsch considera erróneamente que “de Galilea” es un añadido; en realidad, estas palabras se encuentran en todos los manuscritos de I Mac.) Véase Kautzsch, *Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, I, 62, Anm. g.

<sup>27</sup> Véase B. Meistermann, *Capharnaüm et Bethsäide*, París, 1921, págs. 256-257, n.; véase también *supra*, la nota 4 de la página 128 y la nota 1 de la página 131.

<sup>28</sup> Véase también L. Sofer, *Welcher Rasse gehörte Jesus an?* (*Zeitschr. für Demographie u. Statistik der Juden*, 1909, págs. 81-87.)

<sup>29</sup> Av. Zar. 3b (comienzo); J. Jebam. VIII, 2.

<sup>30</sup> *Dialogus cum Tryphone Judæo*, § 88; J. Halevy (en *Jerusalem*, de Lunz, 1892, 11-20) sostiene que “Natzrath” es simplemente la palabra נטרט, mientras que גויטר es “גיא נטר”, y se refiere a la carpintería y al aserramiento de madera que allí se realizaba.

<sup>31</sup> *Antiquitates*, XX, IX, 1; véase la página 55 y siguientes.

<sup>32</sup> Hechos 12:17; 21:18; Gálatas 1:19; 2:9, 12.

<sup>33</sup> Eusebio, *Hist. Eccl.* II, 1.

<sup>21</sup> Véase *supra* la nota 3 de la pág. 223.

<sup>22</sup> Véase A. Réville, *Jésus de Nazareth*, I<sup>2</sup>, 330.

<sup>23</sup> Véase Agnes Smith Lewis, *The Old Syriac Gospels*, Londres, 1910, pág. 2 (texto siríaco, pág. B). Véase *supra* la nota 6 de la pág. 66.

<sup>24</sup> Véase *Ketwot*, 12a; T. *Ketwot*, I, 4; J. *Ketwot*, I, 1; A. S. Hirschberg, *Minhage ha-Erusin v'ha-Nissu'in biz'man ha-Talmud, He-Atid*, V, 95-96; H. J. Nordin, *Die eheliche Ethik der Juden zur Zeit Jesu (Beiwerke zum Studium der Anthropophyteia*, tomo IV), Ethnologischer Verlag, Leipzig, 1911, pág. 47.

<sup>25</sup> A. Müller, *Jesus ein Arier*, Leipzig, 1904.

sus coterráneos nazarenos, fue ajusticiado por el sumo sacerdote saduceo Anás ben Anás, acusado de abandonar la fe, los fariseos y sus seguidores, que conocían la piedad de Jacobo, protestaron.<sup>34</sup> De otro hermano de Jesús, Judá, sabemos que sus nietos fueron perseguidos por Domitiano, quien había oído que el Mesías removería el yugo romano del cuello de Israel, y que ese Mesías pertenecería a la casa de David.

Los cristianos de fines del siglo primero consideraban a Jesús “hijo de David”, de modo que todos los miembros de su familia debían ser de la casa de David.<sup>35</sup> Según surge de un pasaje de los Evangelios<sup>36</sup> y de otro de San Pablo,<sup>37</sup> Jesús era “el primogénito entre muchos hermanos”. Tenía además por lo menos dos hermanas, según parece desposadas con nativos de Nazaret.<sup>38</sup>

Siguiendo la costumbre de la época, y cumpliendo el mandamiento “Y los enseñarás a tus niños”, José, además de su oficio, transmitió a los hijos la *Torá*. En Jerusalén había escuelas desde la época de Simeón ben Shetaj, pero sólo treinta años después de la crucifixión el sumo sacerdote Josué ben Gamala organizó un sistema escolar en todas las ciudades.<sup>39</sup> Puede que José, un trabajador galileo, fuera uno de los “débiles en la *Torá*”, no preparados para enseñar a sus hijos, y que Jesús aprendiera con el ministro de la sinagoga, uno de cuyos deberes, incluso antes de la organización de Josué ben Gamala, era adoctrinar a los niños.

Es seguro que Jesús conocía la Ley, los Profetas, el Libro de los Salmos y en alguna medida también el Libro de Daniel y quizás el *Libro de Henoch*. Pero puede que sólo oyerá la Ley leída en hebreo y traducida al arameo (su propia lengua) en la sinagoga de Nazaret (en ese entonces no había prácticamente ninguna ciudad judía que careciera de sinagoga). En efecto, todos los dichos de Jesús conservados en los Evangelios en su lenguaje real están en arameo (por ejemplo, *Talita umi, Esfata, Reka, Raboni*, etc.). Durante su crucifixión, expresó su agonía con un versículo de los Salmos en arameo, *Elohoi, Elohoi, lama sabajtani* (אלהי אלהי למא שבקתני) y no en hebreo, *אלי אלי למא עזבתני*<sup>40</sup> Tanto el Talmud<sup>41</sup> como los Evangelios<sup>42</sup> nos dicen que en Judea se reconocía a los galileos por su lenguaje arameo.

<sup>34</sup> La teoría de que Jacobo no fue más que un medio hermano o quizá un pariente proviene de la supuesta dificultad de aceptar que María, digna una vez de engendrar un hijo del Espíritu Santo, haya dado a luz naturalmente a otros hijos. Pero ἀδελφός para los autores judíos en lengua griega de ese período, significa *hermano* en sentido literal.

<sup>35</sup> Lo dice Eusebio, *Hist. Eccl.*, III, 19-20, citando a Hesipo (siglo segundo).

<sup>36</sup> Lucas 2: 7 (y en Mateo 1: 25, en una variante).

<sup>37</sup> Romanos 8: 29.

<sup>38</sup> Marcos 6: 3.

<sup>39</sup> Véase la nota 1 de la página 187.

<sup>40</sup> Salmos 22: 2 = Marcos 15: 34. Sobre este tema véase Arnold Meyer, *Jesu Muttersprache*, Leipzig, 1896; Schulthess, *Problem der Sprache Jesu*, 1913; G. Dalman, *Jesus-Yeschua*, Leipzig, 1922, págs. 6-15.

<sup>41</sup> *Eruvin* 53b.

<sup>42</sup> Marcos 14: 70; Mateo 26: 73.

Parece que el padre de Jesús murió durante la juventud de este último, pues vemos que María es mencionada a propósito de varios incidentes de la vida del Maestro e incluso posteriores a su crucifixión, y que también se habla de sus hermanos y hermanas, solos o junto con aquélla, pero en cambio al padre se lo nombra exclusivamente con referencia a la época del nacimiento. Es difícil suponer que fue deliberadamente ignorado por constituir un obstáculo en la historia del nacimiento de Jesús por obra del Espíritu Santo, puesto que la mención de hermanos y hermanas tiene el mismo efecto, aunque en una medida menor. De modo que debemos concluir que José murió cuando Jesús era joven.

Por otra parte, el Nazareno habló mucho del amor del padre por sus hijos, pero no del amor de la madre. Es cierto que el padre del que trata es Dios, pero tampoco el “hijo pródigo” fue bien acogido por la madre. Debemos inferir que el recuerdo de su padre era más precioso para él que la madre viva, que no lo comprendía y de la que se alejó cuando ella y sus hermanos fueron a buscarlo (véase más adelante). Siendo el mayor, estaba obligado a sostener a su madre viuda y a sus hermanos huérfanos mediante su trabajo de carpintero.<sup>43</sup>

Así, trabajando y estudiando, pasó su infancia y juventud en la pequeña ciudad oculta tras las colinas galileas. Fue inconscientemente influido por la belleza natural de Nazaret. Posteriormente habló de “los lirios del campo”, con sus hermosas vestiduras, y dijo que ni Salomón, con toda su gloria, se vistió como uno de ellos.<sup>44</sup> La mayor parte de sus encantadoras parábolas tratan sobre temas, tales como sembradores y cultivadores, la higuera y la mostaza, el trigo y la cizaña; todo esto demuestra cuán devoto era de los gratos campos y viñedos y del hermoso escenario natural rico en flores multicolores que caracterizaban a su suelo natal.

Por cierto, la vista que se despliega hoy mismo cuando se asciende por las colinas que rodean a Nazaret es una de las más hermosas de Palestina. Hacia el oeste se ven al pie elevaciones que se dilatan en dirección al Mediterráneo, cuyas aguas azules se vuelven de plata bajo la brillante luz del sol. En el sur está el Valle de Jesreel, enmarcado por montañas desnudas, con su profusión de vegetación fresca y árboles que semejan un mar verde limitado por riberas amarillas; todo el valle está coronado por la colina de Moret, campo de batalla de Gedeón, y las montañas de Gilboa, donde fue muerto el rey Saúl. En el este se ve el redondeado Monte Tabor, verde con bosques esparcidos. En el sudoeste, el Carmelo, con sus espesos bosques, cae hacia el Mediterráneo. Más al este, en Transjordania, se levantan las empinadas y amarillas montañas de Gilead, que parecen aradas debido a los diluvios de arena arrojados por los vientos del desierto. En el norte están las montañas de Naftalí, las montañas de la Galilea Superior; en el horizonte

<sup>43</sup> Véase Marcos 6: 3, donde Jesús es llamado “el carpintero”, y Mateo 13: 55, donde se lo llama “hijo del carpintero”.

<sup>44</sup> Mateo 6: 28-29. Sobre los “lirios del campo”, véase Dalman, *Orte und Wege Jesu*, págs. 139-140, 208.

resalta el pico blanquecino de Hermón, y más lejos las cúspides del Monte Líbano.

Su majestuosa belleza inspira un temor reverente; incluso sin que él lo supiera, deben haber ejercido influencia sobre Jesús. Los antiguos, en particular los judíos, no contemplaban deliberadamente la naturaleza para gozar de su belleza como lo hacemos nosotros; no obstante, ciertas historias nos dicen que Jesús permanecía solo en las montañas, bajo el cielo estrellado, y pasaba la noche orando, oración seguramente acompañada de autoexámenes y meditaciones sobre la humanidad y el mundo.<sup>45</sup> Entonces se formó su mente joven, mientras buscaba a su Padre celestial.

Allí, aislado del gran mundo por montañas, envuelto en la belleza natural tierna y apacible, triste en su sosiego, rodeado de labriegos que trabajaban la tierra, con pocas necesidades, Jesús no podía evitar ser un soñador, un visionario, cuyos pensamientos no se referían al futuro de su pueblo (estaba muy lejos de sus conflictos políticos), ni al pesado yugo romano (que apenas lo alcanzaba), sino a la paz del alma individual y al “reino de los cielos”, un reino que no era de este mundo...

Las montañas de Judea, de magnificencia abrumadora, irresistible; el terrible y desnudo paisaje circundante de Jerusalén podrían haber engendrado al soñador-profeta, al hombre fuerte, capaz de oponer su voluntad a la de todo el mundo y de bramar contra la perversión de la justicia en la esfera *social*, predicando la venganza contra las naciones y reprobando a los pueblos del universo. Pero las atractivas y encantadoras colinas de la Galilea, los alrededores de Nazaret que todavía ostentan en toda su gloria una peculiar ternura, belleza y paz, esta Nazaret estrechamente cercada por tales elevaciones, a la que no llegaba más que un eco desmayado y distante de las guerras y conflictos, oasis delicioso, oculto y olvidado, sólo podían crear un soñador, alguien que aspirara a reformar al mundo, no mediante la rebelión contra el poder de Roma o la insurrección nacional, sino a través del reino de los cielos, por la reforma interior del *individuo*.<sup>46</sup>

Además de esta influencia de la naturaleza, movieron a Jesús otros dos factores poderosos: la *Ley* y la *vida*. Tenía una mente activa y una imaginación férvida; el estudio de los libros de los profetas (en lecturas propias o a través de la palabra de terceros) encendió su espíritu. Las duras reprobaciones del Primer Isaías, las consolaciones divinas del Segundo Isaías, las lamentaciones de Jeremías, la remontada visión y severa cólera de Ezequiel, los cuadros y lamentos de los Salmos, las promesas de Daniel y (quizás del *Libro de Henoch*) y los fragmentos del Pentateuco pletóricos de amor a Dios y al hombre: todo esto lo llevaba al arrobamiento y al entusiasmo, penetraba su alma y enriquecía su espíritu.

Durante los primeros años de su vida, poco después de los disturbios que siguieron a la muerte de Herodes, y cerca de la época del censo de Quirino (que dio origen, o mejor revitalizó el partido de los celotes fundado por el

galileo Judá), toda Galilea era un hervidero de rebeldes, descontentos y ardientes “buscadores de Dios”. Quizá las tempestades peores no hayan llegado a la pequeña ciudad de Nazaret, pero en ella se oían constantemente sus ecos. Los pesados tributos hacían difícil la vida; la enfermedad y la privación, las viudas despojadas, los niños huérfanos y los campos abandonados abundaban en la zona como consecuencia de las rebeliones y guerras.

La mayoría soportaba en silencio la pesada carga. No tenían más que una esperanza: que faltara poco tiempo para el “día de la consolación” (en sentido político, económico o espiritual). La edad mesiánica —pensaban— estaba cerca, y el Mesías Rey aparecería en todo su poder, soberanía y grandeza moral, y pondría fin a todas las tristezas y dolores, a toda servidumbre e impiedad. Jesús, que vivía entre estas gentes y era uno de ellos, conocía sus angustias y también creía en las promesas y consuelos proféticos, seguramente meditó mucho sobre los hechos que presenciaba, y en su imaginación respaldieron cuadros de redención política y espiritual.

Siendo uno de “los humildes de la tierra”, prevalecía en él el lado espiritual de la idea mesiánica: el de la redención. Quizás en su mente (como en la de muchos otros galileos) ya habían relampagueado tímidas vislumbres del pensamiento de que incluso él podía ser el redentor de Israel, un redentor espiritual cuya acción acarrearía automáticamente la redención política. Esto es probable en vista de lo que ocurrió posteriormente, cuando Jesús cumplió treinta años, aunque no tengamos ningún conocimiento exacto de su vida y sus hechos hasta que Juan el Bautista lo reveló. La narración de Lucas<sup>47</sup> según la cual, a los doce años, fue con sus padres a Jerusalén y discutió en el Templo con los fariseos, que se maravillaron de su sabiduría, sólo aparece en ese Evangelio. Quizás Lucas tuvo referencia sobre el rito judío del *Bar Mitsvá*, que se practica a los trece años en los varones y doce en las niñas, y pensó que Jesús debió haberse destacado en la ocasión respectiva. Marcos no nos dice nada sobre la vida de Jesús hasta su bautismo por Juan.

Ese silencio es coherente con la costumbre de los primeros judíos. A éstos, de la vida de un gran hombre sólo les interesaban los años posteriores a su aparición en el escenario histórico; consideraban que antes era un individuo igual a los demás y los detalles de su vida no les concernían. A lo sumo, la Biblia se detiene (por ejemplo, en el caso de Moisés) en el nacimiento del héroe y en sus primeros días. La leyenda recoge muchas narraciones agradables sobre el nacimiento del gran hombre, y luego lo abandona hasta que alcanza la madurez. En ese punto le atribuye otros hechos, y vuelve a dejarlo hasta los días en que ingresa en la historia y su vida queda envuelta en la de su pueblo; sólo entonces la narración se hace detallada.

Puede aducirse que Moisés es una figura legendaria. Pero, ¿qué sabemos de Isaías antes de que interviniera en las guerras de Acáz y Ezequías? ¿Y de su vida posterior, cuando dejó de influir sobre el Estado? ¿Y de su muerte

<sup>45</sup> Lucas 6: 12.

<sup>46</sup> Véase J. Klausner, *Olam Mithhaveh*, pág. 174.

<sup>47</sup> Lucas 2: 41-52.

exceptuadas unas pocas leyendas? Lo mismo se aplica a Jeremías y Ezequiel, a Ezra y Nehemías.

Esto ocurre incluso con Hillel el Anciano, casi contemporáneo de Jesús: no sabemos nada de su nacimiento, de la primera parte de su vida en Babilonia ni de los años que pasó en Jerusalén hasta que se hizo famoso por sus disputas con los hijos de Bethira y ocupó su lugar en la historia espiritual de su pueblo. Y así se hizo con Jesús. Los judíos, incluso cuando se transformaban en nazarenos y cristianos (“mesianistas” en el nuevo sentido) sólo se interesaban en los años de la vida de Jesús durante los cuales constituyó un factor activo de la historia, después de su encuentro con Juan el Bautista y una vez que reunió discípulos.

Lo que ocurrió antes no les importaba a los judíos ni al propio Jesús. Para los hebreos (y también para los primeros cristianos) la vida privada, la familia y el hogar de un hombre no tenían nada que ver con la historia sagrada, que era un aspecto de la religión y servía para manifestar las obras de Dios en la vida de la humanidad. En esto notamos la grandeza del lado filosófico y social del judaísmo, y al mismo tiempo su insignificancia científica, pues la ciencia ve en el conocimiento teórico su fundamento, y razona enlazando causas y efectos, deteniéndose en los detalles y considerando al niño como “padre del hombre”.

## II. Juan el Bautista

Con Juan el Bautista ocurre lo mismo que con Jesús: la historia no se interesa en sus orígenes ni en su vida anterior al momento en que dio un paso al frente y se transformó en figura histórica. Lo que Lucas nos dice sobre su nacimiento<sup>1</sup> no lo repiten los otros Evangelios y es enteramente legendario; en sustancia, constituye una imitación de las narraciones bíblicas referentes a los nacimientos de Isaac, Sansón y Samuel;<sup>2</sup> el resto proviene del deseo obvio de demostrar que Jesús era más grande que Juan.<sup>3</sup> De Lucas podemos extraer que el padre de Juan se llamaba Zacarías y la madre Elisabet.

Además de las descripciones sobre las obras del Bautista que encontramos en los cuatro Evangelios, los cuales concuerdan en lo principal, tenemos también una narración proveniente de otra fuente histórica: el libro más importante de Josefo.<sup>4</sup> Pero esta narración se refiere sólo al final de la vida del personaje. Josefo, por razones obvias, no dice nada sobre las primeras etapas: se cuidaba de hablar de movimientos mesiánicos por temor a suscitar el disgusto romano; por lo general califica a tales movimientos de simples revueltas o los ignora por completo. En consecuencia, habla poco de Jesús y a Juan el Bautista se refiere muy brevemente. No obstante, no hay base alguna para sospechar que los evangelistas inventaron los hechos deliberadamente: sólo en la historia de Salomé existe un elemento legendario.

Después de referir la victoria de Aretas IV, rey de Arabia, sobre Herodes Antipas en la guerra provocada por el deseo de este último de divorciarse de su primera mujer, hija del jefe árabe,<sup>5</sup> Josefo añade: “Pero muchos judíos vieron en la destrucción del ejército de Herodes nada más que un castigo divino por el asesinato de Juan, llamado el Bautista (Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου Βαπτιστοῦ); Herodes había matado a este justo (ἀγαθόν)

<sup>1</sup> Lucas 1: 5-25, 55-80.

<sup>2</sup> El *Magnificat* (Lucas 1:46-54) contiene versículos completos de la plegaria de Ana, la madre de Samuel (I Samuel 2: 1-10).

<sup>3</sup> Por ejemplo, el pasaje que narra que Juan se movió en el vientre de su madre cuando ésta fue visitada por María, que llevaba en sus entrañas a Jesús (Lucas 1: 41-44).

<sup>4</sup> *Antigüedades*, XVIII, v, 2.

<sup>5</sup> Véase la página 160.

que exhortó a los judíos a seguir el camino de la rectitud, a tratar con equidad al prójimo, a conducirse piadosamente ante Dios y a tomar el bautismo; pues el bautismo sólo aprovechaba a sus ojos (los de Dios) si se realizaba no para liberarse de los pecados, sino para la pureza del cuerpo (ἐφ' ἄγνείᾳ τοῦ σώματος) después de que el alma hubiera sido purificada por la rectitud. Y cuando también muchos otros rodearon a Juan<sup>6</sup> (pues al escuchar sus palabras sus almas se elevaban), Herodes temió que su gran influencia sobre los hombres los llevara a rebelarse, pues parecía que éstos harían todo lo que Juan les aconsejara. Por lo cual encontró mejor anticiparse a que algo nuevo surgiera en su mente (πρὶν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι) y matarlo, que sufrir pena por el cambio (μεταβολή) una vez que hubiera ocurrido. Juan fue llevado encadenado a la fortaleza de Maquero, a la que ya hemos mencionado, y allí fue muerto.”<sup>7</sup>

Este párrafo, igual que el dedicado a Jesús, ha sido considerado espurio; Graetz, en especial, está absolutamente persuadido de esa falsedad y pone en duda todo lo que se dice de Juan en las *Antigüedades*, calificándolo de “interpolación desvergonzada”. En primer lugar, dice, ¿cómo Josefo, escribiendo para los griegos, asentaba la palabra “Bautista” (Βαπτιστής) sin ninguna clase de explicación? Y, en segundo término, siendo que la muerte de Juan ocurrió después de la aparición de Jesús (c. 29-30), y que la guerra de Herodes con Aretas tuvo lugar seis años más tarde (c. 36), ¿cómo podía Josefo relacionar la derrota de Antipas con la ejecución realizada tantos años antes?<sup>8</sup>

Pero es difícil sostener ese punto de vista. Primero, Josefo explica el significado de la palabra “Bautista” unas pocas líneas más adelante, describiendo la forma en que Juan exhortaba al pueblo a bautizarse y el tipo de bautismo practicado. Luego, Orígenes, uno de los primeros Padres Cristianos, no conocía (o más bien no le atribuía importancia) al párrafo sobre Jesús, pero sí conocía este párrafo sobre Juan.<sup>9</sup> En tercer lugar, ningún interpolador cristiano habría dejado de asociar la muerte de Juan con su reproche a Herodes con respecto a su esposa Herodías.<sup>10</sup> En cuarto término, Josefo, que dice de sí mismo<sup>11</sup> que sirvió durante tres años al nazareno Bannus, quien “vivía en el desierto, se vestía con hojas de árbol, sólo comía frutos silvestres y se bautizaba noche y día muchas veces con agua fría con fines de purificación (πρὸς ἄγνείαν—la misma palabra que emplea para el bautismo de Juan—), este Josefo podía sentirse bien dispuesto para con Juan y, con “muchos judíos”, haber considerado la derrota de Antipas como un castigo divino por el asesinato de un solitario que no era movido por ningún motivo egoísta.

Finalmente, todo lo que Josefo dice del Bautista concuerda con el prin-

cipio de este autor de no destacar nada que tuviera que ver con la idea mesiánica y los movimientos consecuentes; se limita a referir tales hechos brevemente, de modo tal que pudieran entenderlo sus lectores judíos, pero no los griegos y romanos, a los cuales esas afirmaciones les habrían resultado extrañas y objetables en tanto involucraban un deseo de soberanía terrenal ejercida por un “Mesías Rey” —un reinado mundial ya establecido por los romanos en el plano político y por los griegos en el cultural—.

Josefo simplemente hace de Juan un filósofo que buscaba la piedad y la justicia, del mismo modo que describe a Jesús como “un hombre sabio”, y a las sectas político-religiosas de los fariseos, saduceos y esenios como escuelas filosóficas. Se cuidó de mencionar la idea principal de Juan, del mismo modo que se abstuvo de referirse a la posición central que la idea mesiánica ocupaba en las mentes de fariseos y esenios. Pero, respecto del punto álgido del ministerio de Juan, dice que “podía pensar cosas nuevas” y habla de “el cambio” sugiriendo de este modo lo que el Bautista estaba por hacer. También destaca la noción del bautismo como “purificación del cuerpo”, después de que “el alma estuviera ya purificada por la rectitud”, esto es, por el arrepentimiento. En mi opinión todo el párrafo (con la posible excepción de palabras aisladas de tono cristiano) es auténtico.

Además, entre los Evangelios y este párrafo de Josefo no hay contradicción alguna: los textos se complementan recíprocamente. En las *Antigüedades* se conserva un rasgo político-nacional de la prédica del Bautista (reflejado por la alarma de Herodes), mientras que los Evangelios presentan el lado político-religioso de la misma prédica. La vinculación que establece Josefo entre la muerte de Juan y la derrota de Herodes, que no ocurrió antes del año 36, tampoco es difícil de explicar. El Bautista pudo haber sido muerto en el año 29 (como pronto veremos) y el pueblo bien podía recordar el asesinato del “profeta popular” y atribuir la derrota del rey a un castigo divino por la eliminación de un justo cuya única falta consistió en atraer a las multitudes y suscitar de tal modo el temor de un estallido popular; tal vez Josefo mismo, algún tiempo después, concibió esta relación de causa y efecto históricos.

En los Evangelios la muerte de Juan se vincula con Herodías, de quien se dice que no podía olvidar que el “profeta” increpó a Antipas (es obvio que públicamente) por haberla desposado a ella, mujer de su hermano Filipo. Aquí hay un error, Herodías no fue esposa de Filipo,<sup>12</sup> sino de su medio hermano Herodes, hijo de la segunda Mariamne, hija del sumo sacerdote Simón ben Betos. De Herodes tuvo Mariamne su hija llamada Salomé. Esto es lo que se deduce de Josefo. Esta Salomé, según lo ha demostrado Guttschmidt, nació en el 10 e. c., aproximadamente entre el 30 y el 37 se casó con el tetrarca Filipo (que le llevaba veinte años) y, después de la muerte de Filipo en el año 34 fue desposada por Aristóbulo, hijo de Herodes II, rey de Chalcis y nieto de Herodes “el Grande”. Nerón concedió a este Aristóbulo el reino de la Armenia Menor, y se conservan monedas grabadas con la ca-

<sup>12</sup> Véase la página 100.

<sup>6</sup> Además de sus primeros y más íntimos discípulos.

<sup>7</sup> *Antigüedades*, XVIII, v, 2.

<sup>8</sup> Graetz, *op. cit.*, III, I, 5 n. 277.

<sup>9</sup> *Contra Celsum*, I, 47.

<sup>10</sup> Véase A. Réville, *Jésus de Nazareth*, I<sup>2</sup>, 251-259.

<sup>11</sup> *Vita*, § 2.

beza de Aristóbulo y su esposa Salomé, en cuyo reverso se lee la inscripción: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΡΙΣΤΟ ΒΟΥΛΟΥ ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ ΣΑΛΩΜΗΣ (“Del rey Aristóbulo, de la reina Salomé”). De modo que en los años 28-29, cuando fue muerto Juan, Salomé era todavía una “muchacha” (κοράσιον),<sup>13</sup> una jovencita aún no casada con Filippo.<sup>14</sup>

Si la primera mujer de Antipas, la hija del rey árabe, pidió ser enviada a la fortaleza de Maquero (construida por Alejandro Janneo en la frontera del Jordán, al este del Mar Muerto; en griego es Μαχαίρους, y en hebreo מכור o מהבר; se trata de la moderna Mekawar),<sup>15</sup> no fue porque esta fortaleza perteneciera a su padre<sup>16</sup> (es difícil explicar en tal caso que Herodes encerrara en el lugar a Juan), sino simplemente porque estaba cerca del límite con Arabia, su tierra natal; la idea de que Maquero perteneció a Aretas surge de una lectura errónea de *Antigüedades*.<sup>17</sup> Así que en este punto los Evangelios no contradicen a Josefo ni contienen ninguna improbabilidad histórica; tampoco las observaciones de Josefo sobre el Bautista son interpolaciones cristianas. Pero en cambio hay un tono definitivamente legendario en la narración evangélica según la cual, en una fiesta ofrecida por Herodes, con motivo de su cumpleaños, a capitanes y funcionarios, Salomé danzó tan bien que el rey juró darle lo que pidiera, “hasta la mitad de su reino” (lo que recuerda vívidamente las palabras del brindis de Asuero ante Esther), y la princesa, aconsejada por su madre, quiso la cabeza de Juan en un plato, que Herodes le hizo llevar, aunque contra su voluntad, obligado por el juramento.<sup>18</sup> Es de lo más improbable que Josefo, que conoció a Salomé y gozaba relatando las intrigas de la corte, se abstuviera de narrar un hecho tan extraordinario, de tener el mismo alguna base histórica.

Vale la pena añadir que en la versión eslava de *Guerras de los judíos* (manuscrito de Moscú), la cual contiene muchos pasajes que no aparecen en el texto griego actual (pero cuyo carácter primitivo es evidente por su estilo hebraico, perceptible a pesar de la traducción doble —la versión eslava ha sido obviamente traducida del griego—), se afirma que Herodías no se casó con Antipas sino después de la muerte de su primer esposo, y que la reprobación que mereció este matrimonio se debía al hecho de que ya tenía una hija. Desde el punto de vista farisaico, esta segunda unión era “un matrimonio por levirato en desacuerdo con la Ley”, pues para los fariseos las

palabras “y no tuviere hijo” (Deuteronomio 25:5) no se referían sólo al hijo varón, sino que no discriminaban el sexo; en este caso había una criatura, Salomé, fruto del primer matrimonio.

Como Josefo, Juan, según lo veremos enseguida, era un cabal fariseo, con tendencias nazareas y esenias; consecuentemente, también él consideró el casamiento contrario a la Ley y reprobó a Antipas. Pero la razón de su muerte no fue, como lo dicen los Evangelios, el pedido de Salomé, sino, según lo afirma Josefo, el miedo de Antipas a la rebelión.<sup>19</sup>

¿Cuál era la misión de Juan? ¿Cuál su enseñanza y cuál su propósito?

Año decimoquinto del gobierno de Tiberio,<sup>20</sup> 28-29 e. c., en el sur de Transjordania (por ello quien arrestó a Juan fue Antipas y no Filippo o Pilato), cerca de la frontera del territorio de Antipas (donde estaba la fortaleza de Maquero) no lejos de Judea, en la estepa por la que corre el Jordán (ἔρημος no es exactamente lo mismo que מדבר, “desierto”), muy próximo al lugar donde, según la narración del Antiguo Testamento, se ocultó Elías, al sur de Jericó<sup>21</sup> y probablemente en el punto en que todavía subsiste una traza judía —el moderno “Kasr el-Yahud”, ahora monasterio griego—: en tal tiempo y en ese lugar apareció un hombre notable, vestido con un manto de pelo de camello, que ceñía sus lomos con un cinturón de cuero y sólo comía langostas limpias<sup>22</sup> y panales de miel.<sup>23</sup> Un Evangelio tardío atribuye al lugar el nombre de “Beth Abara (“Betábara”; otra lección es “Beth Araba”, “Beth Anya”),<sup>24</sup> pero éste no es más que un vado del Jordán.

El hombre se llamaba Juan y, según la leyenda, era hijo de Zacarías. A causa de su principal actividad, el pueblo acostumbraba llamarlo el “Bautista”. Por su ropa de pelo de camello parece que él mismo se consideraba un profeta, pues se dijo de los profetas que “usaban pelo de camello”;<sup>25</sup> de su cinturón de cuero podemos deducir que se creía Elías.<sup>26</sup> Además, el “manto

<sup>19</sup> Véase Simón Bernfeld, *Shelomit bat Herodias*, en *Ha-Boker*, ed. D. Frischman, Varsovia, 1899, n.º 121 (Siran 21). También Ed. Mayer, *Ursprung u. Anfänge des Christentums*, 1921, I, 208 n. 1.

<sup>20</sup> Véase Lucas 3: 1-2 y cf. Husband, *The Prosecution of Jesus*, págs. 34-69.

<sup>21</sup> 2 Reyes 2: 13-21. Para una consideración detallada sobre el lugar donde moraba solidariamente Juan, sobre el sitio en que bautizaba y en el cual recibió el bautismo Jesús, véase Dalman, *Orte u. Wege*, págs. 75-87.

<sup>22</sup> “Langostas inmundas conservadas con langostas limpias” (*Terumot* X, 9); en el comienzo de *Lam. R.* sobre el versículo “Al he-Harim” se afirma exageradamente que había “800 especies de langostas limpias” (en la Palestina anterior a la primera Destrucción). Dalman, *op. cit.*, pág. 78, explica que los beduinos cuecen o asan las langostas y las comen con sal; durante la última plaga de langostas en Palestina (1917) también los yemenitas las atrapaban y comían. Véase Joseph Schwartz, *Tevuot ha-Aretz*, ed. Luncz, pág. 379, y la monografía *Ha-Arbé* de A. Aharoni, ed. *Comisión Sionista*, Jafa, 1920.

<sup>23</sup> En mi opinión, יערוֹת דבש (יערוֹת דבש) era la forma hebrea original empleada en los Evangelios, que luego se transformó en דבש היער y de allí pasó al griego μέλι ἔγριον (Marcos 1: 6).

<sup>24</sup> Juan 1: 28. La señora de Lewis presenta la teoría de que se trata de *Bet Antiah* (Casa del Navío).

<sup>25</sup> Zacarías 13: 4.

<sup>26</sup> 2 Reyes 1: 8.

<sup>13</sup> Marcos 6: 22-28.

<sup>14</sup> Véase en detalle Schürer, I, 441-445; 723-725, n. 64.

<sup>15</sup> *Tamid* III, 8; *J. R. ha-Sh.* II, 2; *Yoma* 39b (“Mijmar” por מכור o מהבר); *R. ha-Sh.* 23b; *T. R. ha-Sh.* 2 (1), 2 (חרים וכיר נורר en lugar de מכור); *Guerras*, VII, vi, 2; *Ant.*, XVIII, v, 2. Los judíos acostumbraban encender fuegos en la colina de Maquero para anunciar el comienzo del mes (*J. R. ha-Sh.*, *ibid.*). Sobre Maquero, véase Krauss, *M'sudat Mijvar v'divre Nifleotaha* (Jerusalén, ed. Luncz, VII, 1894, págs. 287-292); A. Musil, *Arabia Petraea*, Viena, 1907, I, 237-239; Dalman, *Orte u. Wege*, págs. 16-17; J. Klausner, *By'me bayit Shení*, pág. 127.

<sup>16</sup> Véase más adelante, las páginas 241-242; *Ant.*, XVIII, v, 1-2.

<sup>17</sup> Véase Schürer, I<sup>4</sup>, 436, n. 20.

<sup>18</sup> Marcos 6: 17-29.

de Elías” desempeña una parte importante en la leyenda y, aparentemente, también era “de pelo”.<sup>27</sup> Juan se veía como Elías, y Elías se ocultó en el desierto,<sup>28</sup> en las orillas del Jordán, cerca de Jericó;<sup>29</sup> así Juan vivió en el *Araba* (el desierto) cercano al Jordán y a Jericó.

Juan enseñaba lo mismo que en su época se atribuyó a Elías. El último de los libros proféticos del Antiguo Testamento es Malaquías, nombre extraño que en los primeros tiempos se consideró sinónimo de Elías, pues en ese libro se lee: “He aquí, yo envío ‘mi mensajero’ (*Malaquí*), el cual preparará el camino delante de mí, y vendrá súbitamente a su templo el Señor a quien vosotros buscáis, y el ángel del pacto, a quien deseáis vosotros.”<sup>30</sup> “El Señor a quien vosotros (es decir, el pueblo de Israel) buscáis”, que “vendrá súbitamente”, era, según se suponía, el Mesías Rey, cuya aparición sería inesperada, y “mi mensajero”, y “ángel del pacto” que habría de preparar el camino delante del Señor (de allí la relación de Elías con el pacto de Abraham: cf. “el trono de Elías” en el rito de la circuncisión; en hebreo בריתו של אברהם אבינו, “el pacto de nuestro padre Abraham”) era Elías, pues al final del Libro de Malaquías se dice explícitamente: “He aquí, yo os envío al profeta Elías, antes que venga el día del Señor, grande y terrible (los ‘tormentos del Mesías’).”<sup>31</sup>

Elías, que ascendió vivo al cielo, sin probar la muerte, es, en consecuencia, el precursor del Mesías. Así lo veía Ben Sira.<sup>32</sup> Y en esa época dura, cuando Palestina era tan oprimida y los disturbios tan corrientes; cuando los falsos mesías (el Samaritano, Theudas, el Egipcio) aparecían uno a continuación del otro, Israel, a pesar de los desengaños, aguardaba al Mesías verdadero en un futuro próximo. Los Apocalipsis de los “profetas populares” escritos en ese período, y un poco antes y un poco después (*Ascensión de Moisés*, *Cuarto Esdras*, *Baruch*, etc.), están llenos de descripciones referentes al Mesías y a la edad mesiánica.

Si el Mesías iba a llegar pronto, antes debía llegar su gran precursor, el profeta Elías; así, un entusiasta se vio a sí mismo como tal precursor y se reveló como Elías por sus vestiduras y su manera de vivir.

Juan era nazareo y ascético, como imaginó que Elías lo había sido: el profeta se había ocultado de los hombres en desiertos y cuevas. Juan también se asemejaba a los esenios, quienes, como hemos visto, evitaban el contacto con la humanidad y se mantenían con reducidas provisiones. El esenio Bannus, maestro de Josefo, vivió en el desierto, vistiéndose con hojas, comiendo sólo frutas silvestres y practicando frecuentes abluciones, durante el día o

<sup>27</sup> Cf. 2 Reyes 1: 8 y 1 Reyes 19: 13 y 19; 2 Reyes 2: 2, 8, 13, 14.

<sup>28</sup> 1 Reyes 19:4; Josefo (*Ant.*, XX, VIII, 6; *Guerras*, II, XIII, 4; cf. *Guerras*, VI, XI, 1) señala que “impostores y magos” (falsos profetas) acostumbraban reunir al pueblo en el desierto.

<sup>29</sup> 2 Reyes 2: 4-15.

<sup>30</sup> Malaquías 3: 1.

<sup>31</sup> Malaquías 4: 5.

<sup>32</sup> *Ben Sira*, 48, 10-11.

la noche, “con fines de purificación”. Juan también practicaba abluciones y bautizaba en el Jordán: de allí el nombre de “Juan el Bautista”.

Pero existía una gran diferencia entre Juan y los esenios. Estos últimos constituían una sociedad de nazareos, que sólo aceptaba como “hermanos” a unos pocos hombres elegidos después de un período de prueba. Pero Juan convocaba al bautismo a todos por igual. Los esenios vivían apartados en lugares desiertos y abjuraban del mundo exterior cotidiano: esperaban la venida del Mesías sin confiar en sus esfuerzos propios. Juan reunió en torno de sí a un gran número de hombres, además de sus discípulos, y les enseñó a “acercar la venida”. Los esenios no se mezclaban en cuestiones políticas excepto como reveladores del futuro (el esenio Judá en la época de Aristóbulo I, y el esenio Menajem en tiempos de Herodes), y hasta el momento de la gran revuelta no tomaron la espada. Juan el Bautista se levantó contra Antipas, como Elías contra Acab, predicando y reprobando.

Por ello no podemos considerar a Juan un perfecto esenio, según lo hace Graetz, quien comparó al Bautista con los “bañistas del amanecer” mencionados en el Talmud *Ierushalmi*. Juan se creía Elías, aunque no lo proclamaba abiertamente; puesto que Elías era aliado en espíritu de los hijos de los rejabitas, que renegaron de la vida en la ciudad, así Juan el Bautista fue afín, por su modo de vida, a los esenios, sucesores de los rejabitas. Como no comía pan ni bebía vino, la gente común lo consideraba un santo, pero los fariseos y escribas, y las clases educadas en general, pensaban que estaba loco.<sup>33</sup>

Juan, como precursor del Mesías, debía prepararle el camino enseñando la necesidad del arrepentimiento y de las buenas obras. Así proclamó su gran mensaje: “¡Arrepentíos, pues el reino de los cielos está cerca!”

La expresión “reino de los cielos” (מלכות שמים) es típicamente hebrea, y este carácter hebreo resulta también evidente en su forma griega, que emplea el plural (Βασιλεία τῶν οὐρανῶν) para traducir la forma dual de שמים. Los judíos de la época habitualmente empleaban la voz “cielos” para no pronunciar el nombre de Dios, de modo que “el reino de los cielos” significa “el reino de Dios” o “el reino del Todopoderoso”, es decir, la edad mesiánica.<sup>34</sup> En el Talmud es común la idea de que el reino del Mesías Rey vendría o apresuraría su venida como resultado del arrepentimiento: “Si Israel se arrepintiera, serían inmediatamente redimidos”, y “Grande es el arrepentimiento que apresura la redención”.<sup>35</sup> Del Libro de Malaquías (fuente de la idea de Elías como precursor mesiánico) los judíos extrajeron vigorosas descripciones del “día del juicio” y sobre la suerte de quienes no se arrepientan.

Malaquías dice: “Porque he aquí, viene el día ardiente como un horno, y todos los soberbios y todos los que hacen maldad serán estopa: aquel día que vendrá los abrasará, ha dicho Dios de los ejércitos, no les dejará ni

<sup>33</sup> Mateo 11: 18; Lucas 7: 33.

<sup>34</sup> *Berajot* II, 2 y 5 (la Ley y los Mandamientos); *Sifré* sobre Deut. 323; ed. Friedmann 139b; *Pesíta d'Rab Kahana*, § *Ha-Iodesh*, ed. Buber 3a; *Gen. R.* § 9; Cant. R. sobre *ha-Te'ená han'ta pageha* (los “días del Mesías”).

<sup>35</sup> *Sanh.* 97b-98a; *Yoma* 86b, etcétera.

raíz ni rama”;<sup>36</sup> Juan, por su parte, anuncia: “Y ya también el hacha está puesta a la raíz de los árboles; por tanto, todo árbol que no da buen fruto es cortado y echado en el fuego”... y “Su aventador está en su mano, y limpiará su era; y recogerá su trigo en el granero, y quemará la paja en fuego que nunca se acabará.”<sup>37</sup> Pero Juan complementa las palabras de los profetas: a quienes sostenían que nada tenían que temer del día del juicio<sup>38</sup> puesto que eran hijos de Abraham, Isaac y Jacob, les replica (con un juego de palabras): “... y no penséis decir dentro de vosotros mismos: a Abraham tenemos por padre; porque yo os digo que Dios puede levantar hijos (*baním*) a Abraham aun de estas piedras (*avaním*)”.<sup>39</sup> Este es un toque antinacionalista omitido por Marcos pero, con todo, su carácter es auténtico: de no haber estado este movimiento impregnado desde sus comienzos con alguna simiente, por pequeña que fuera, de antinacionalismo judío, nunca podría haber dado origen a una religión que tan definitivamente demuele las barreras nacionales. *Ex nihilo nihil fit*.

Pero no hay razón para suponer que Juan entendía predicar una fe nueva o que enseñaba a los judíos que se apartaran de su *Torá*; él sólo buscaba una cosa: el arrepentimiento. Como símbolo del arrepentimiento, bautizaba en el Jordán. El bautismo, que antes simbolizaba la pureza del cuerpo, se transformó también en símbolo de la pureza del alma y de un nuevo nacimiento. Este sentido simbólico prevalecía especialmente entre los esenios, pero también lo encontramos entre los fariseos, quienes requerían a los prosélitos que se bautizaran además de circuncidarse; uno de los primeros *tanaím* afirma que el bautismo es más importante que la circuncisión.<sup>40</sup>

El bautismo bastaba tratándose de prosélitos del sexo femenino. Los prosélitos varones, circuncidados y bautizados, y las mujeres bautizadas, eran como “niños recién nacidos”;<sup>41</sup> el bautismo equivalía a un nuevo nacimiento y limpiaba los pecados anteriores. Podemos considerar correcta la afirmación ya citada de Josefo, según la cual Juan empleaba el rito para purificar el alma y el cuerpo. Marcos, por supuesto, destaca el aspecto espiritual: “Juan bautizaba en el desierto y predicaba el bautismo de arrepentimiento para perdón de los pecados”; además, los bautizados “confesaban sus pecados”.<sup>42</sup>

Podemos inferir que Juan sostenía como condición esencial para la venida del Mesías esperado a corto plazo la necesidad del arrepentimiento y la confesión individuales ( ידוי ) como en el judaísmo actual y, en cierta medida, en el de los períodos del Segundo Templo y del Talmud. En cam-

<sup>36</sup> Malaquías 4: 1.

<sup>37</sup> Mateo 3: 10 y 12. Lucas 3: 9 y 17.

<sup>38</sup> Según Mateo esto se refiere a los fariseos y saduceos que iban a bautizarse; Juan los llamó “generación de víboras”. En cambio, en Lucas leemos que increpaba de ese modo a “las multitudes que salían de ser bautizadas por él”, cosa que es más probable.

<sup>39</sup> Mateo 3: 9; Lucas 3: 8; véase H. P. Chajes, *La lingua ebraica nel Cristianesimo primitivo*, Florencia, 1905, pág. 11; C. Furrer, *Leben Jesu Christi*, pág. 63.

<sup>40</sup> Véase *Iebamot* 46a y b.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 22a.

<sup>42</sup> Marcos 1: 4-5.

bio, los profetas (y como regla también el Talmud) entendían que el principio esencial era el arrepentimiento *nacional* y *social*, descontando que éste cubría, asimismo, la conducta individual.

Juan no se consideraba el Mesías. Creía que después de él llegaría “uno más poderoso”, a quien él no sería digno de desatarle los zapatos (o, para emplear la forma más hebrea, “era demasiado pequeño para seguirlo llevándole los zapatos” —de la metáfora aramea מובילנא מאניה אבתריה—).<sup>43</sup> Si Juan bautizaba con agua, el más poderoso que Juan (el Mesías) bautizaría con fuego (tal es la lección correcta, y no “con el Espíritu Santo”, expresión esta que no es hebrea).<sup>44</sup>

También esta idea es tomada del Libro de Malaquías, donde, del “Señor que vendrá súbitamente”, se dice: “¿Y quién podrá soportar el tiempo de su venida?, ¿o quién podrá estar en pie cuando él se manifieste? Porque él es como *fuego purificador*. . .”<sup>45</sup> Esta era una sentencia muy fecunda que influyó grandemente sobre Juan el Bautista. Puesto que “el Señor” refinaría con fuego, el precursor, el “mensajero” que preparaba el camino delante de aquél, debía purificar con agua. Además, Juan, encarnación de Elías, debía advertir a Israel que “el día del Señor” (el “día del juicio”, los “tormentos del Mesías”) estaba cerca: faltaba poco para el momento que habría de preceder a la venida del Mesías, es decir, al reino de los cielos. De ningún modo había que confiar en que, por ser descendiente de Abraham, Abraham los defendería en el día del juicio (en cada Año Nuevo, día del juicio para el individuo, los judíos mencionan el pacto de Abraham y el sacrificio de Isaac), sino que era necesario el arrepentimiento por ellos mismos.

Esta era la función y misión de Juan, ésta era la doctrina que predicaba en el desierto de Jericó. Por lo demás, observaba escrupulosamente las leyes ceremoniales, como los fariseos y esenios. Como los discípulos de los fariseos, también los de Juan ayunaban mucho;<sup>46</sup> en cambio, ni Jesús ni sus discípulos lo hacían, y cuando esto se le reprochó, el Nazareno dijo: “Nadie pone remiendo de paño nuevo en vestido viejo”... ni “nadie pone vino nuevo en odres viejos... el vino nuevo en odres nuevos se ha de echar”.<sup>47</sup> En otras palabras, Juan el Bautista, como los fariseos, pensó que era posible conservar el “odre” antiguo e incluso llenarlo con vino nuevo, arrepentimiento y buenas obras, y de tal modo apresurar la llegada del Mesías. Pero esto no era así: el vino nuevo rompe los odres viejos y se derrama. La nueva enseñanza, la preparación para la venida del Mesías por medio del bautismo y el arrepentimiento, exigía la ruptura de las antiguas formas exteriores; de otro modo, esa misma doctrina se perderá.

<sup>43</sup> *Eruvin*. 27b; *Baba Metzia* 41a; *Sanh.* 62b; *J. Baba Metzia* VII, 9; בודייחא גמאן דמר לי קדא מלתא, אונא גסיב.

<sup>44</sup> Pero S. Schechter (*Studies in Judaism*, 2ª serie, Filadelfia, 1908, págs. 109-110) lo justifica con la expresión amoráfica “Quien derrama el Espíritu Santo”

<sup>45</sup> Malaquías 3: 2.

<sup>46</sup> Marcos 2: 18.

<sup>47</sup> Marcos 2: 21-22.

Veremos más adelante que, aunque Jesús nunca se aventuró a contradecir totalmente la Ley de Moisés y las enseñanzas de los fariseos, sus ideas contenían el núcleo de tal contradicción. Pero en Juan no había nada por el estilo: a lo sumo, sólo se oponía hasta cierto punto al nacionalismo judío. En Lucas<sup>48</sup> encontramos algunas sentencias que lo confirman. Cuando la gente le pregunta ¿entonces qué haremos? (para escapar de “los tormentos del Mesías”), Juan responde: “El que tiene dos túnicas, dé al que no tiene; y el que tiene qué comer, haga lo mismo.”

Vemos una vez más en esto una huella de la doctrina esenia sobre la comunidad de los bienes, pero el resto de la respuesta no es esenia en absoluto. Cuando le preguntan los publicanos, Juan les dice: “No exijáis más de lo que os está ordenado”; y a los soldados mercenarios: “No hagáis extorsión a nadie, ni calumniéis, y contentaos con vuestro salario.” Es decir, que Juan no pedía a los hombres que abandonaran sus ocupaciones habituales y fueran a vivir al desierto, como lo hacían él y los esenios. Como un verdadero judío, les aconsejaba permanecer en el mundo social y continuar con su trabajo diario, absteniéndose de maldad y violencia. De este modo Juan imitaba a los profetas y se mostraba afín en espíritu a los mismos.

El Bautista ejerció una gran influencia sobre el pueblo. Josefo y los Evangelios dicen que Herodes Antipas temió que incitara a la rebelión como muchos “Mesías” que aparecieron en ese período. Juan no vacilaba en reprocharle su casamiento ilegítimo con Herodías; también en esto imitaba a Elías, interviniendo en cuestiones políticas. Así como Elías reprobó a Acab y Jezabel por el culto a Baal y por su conducta en el caso de la viña de Nabot, Juan reprochó a Antipas y Herodías su unión por levirato ilegítima.

Las dos cosas —el temor a la rebelión y los reproches del Bautista— llevaron a Antipas a encarcelarlo en la fortaleza cercana al lugar donde Juan predicaba (la fortaleza de Maquero) y allí hacerlo ajusticiar. Es muy probable que lo matara por instigación de Herodías, de quien sabemos que era arrogante y ambiciosa (condición que terminó provocando la caída de su esposo); ella no podía tolerar en paz las injurias de ese nazareno transjordano que excitaba al pueblo contra ella y su marido.

Tan grande era la influencia de Juan que ni siquiera su muerte puso fin al movimiento suscitado por “la voz que clamaba en el desierto”. Josefo dice que casi siete años más tarde el pueblo atribuyó la derrota de Antipas al asesinato de Juan. Vemos una vez más que en la época de Jesús había discípulos de Juan de costumbres diferentes de las de los discípulos del Nazareno. Incluso en el período de los apóstoles, bastante después de la crucifixión, había quienes aceptaban las enseñanzas de Juan de un modo tal que no reconocían el mesiazgo de Jesús (y mucho menos su carácter divino), y pensaban que esa generación necesitaba aún preparación para recibir al Mesías. Uno de ellos era Apolos de Alejandría, que fue a Efeso en la época de Pablo, y “solamente conocía el bautismo de Juan”.<sup>49</sup> En el mismo lugar

encontró Pablo otros doce discípulos de Juan bautizados por éste —un bautismo puramente judío—; a Pablo le tocó enseñarles a creer en Jesús como Mesías.<sup>50</sup> De modo que es obvio que Juan no tuvo ninguna relación personal con Jesús ni reconoció su mesiazgo; el relato de Mateo y Lucas,<sup>51</sup> ausente en Marcos, según el cual Juan, preso en Maquero, oyó hablar de los prodigios que obraba Jesús y mandó preguntarle si era el Mesías, a lo cual Jesús habría respondido señalando sus milagros como prueba auténtica de mesiazgo, ese relato, decíamos, carece de base histórica. Puede aceptarse como hecho histórico que Jesús fue bautizado por Juan, y también que después de la muerte del Bautista dijo a sus discípulos que éste había sido un profeta y más aún que un profeta: que era Elías, el mayor de los profetas y, consecuentemente, el precursor del Mesías. En efecto, el judaísmo de la época no concebía al Mesías sin el precursor Elías.<sup>52</sup> Pero Jesús agregaba que “el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él (que Elías)”; Juan no era más que “una caña sacudida por el viento”, es decir, un hombre que carecía del poder necesario para desprenderse de lo gastado, que no se veía a sí mismo como una fuerza independiente, sino como alguien que servía a una potestad mayor que vendría después de él. Jesús se oponía a los que seguían la doctrina del Bautista después de que él, Jesús, se hubo manifestado, pues “el más pequeño en el reino de los cielos” era mayor que Juan,<sup>53</sup> y Jesús era el mayor en el reino de los cielos, el Mesías mismo, inmensamente más grande que el Bautista.

No obstante, sólo después de la muerte de Juan y de que Jesús se transformara en *Rab* con una gran cantidad de seguidores, el Nazareno pensó y dijo estas cosas. Cuando el Bautista apareció en la escena, Jesús vio en él a alguien que abría las puertas del reino del cielo a todos los hombres (incluso a Jesús mismo).

<sup>50</sup> *Ibid.*, 19: 1-7.

<sup>51</sup> Mateo 11: 2-15; Lucas 7: 18-35.

<sup>52</sup> J. Klausner, *Die Messianischen Vorstellungen des Jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, págs. 58-63.

<sup>53</sup> Mateo 11: 7-15; Lucas 7: 24-28.

<sup>48</sup> Lucas 3: 10-14.

<sup>49</sup> Hechos 18: 24-25.

### III. El Bautismo de Jesús. Sus tentaciones y su primera manifestación

De acuerdo con los cuatro Evangelios, el ministerio de Jesús comenzó con su bautismo por Juan. Lucas<sup>1</sup> dice definitivamente que Juan empezó a predicar durante el decimoquinto año del imperio de Tiberio, y que Jesús, cuando se hizo bautizar “era como de treinta años” (de modo que debió haber nacido aproximadamente en el año 2 a 1 a. e. c.). Según los Evangelios Canónicos tomó el bautismo por voluntad propia, pero el *Evangelio de los hebreos* (del que se conservan algunos fragmentos)<sup>2</sup> asegura que fue exhortado a hacerlo por su madre y sus hermanos.

De cualquier modo, marchó con multitudes provenientes de otras ciudades a hacerse bautizar por Juan en el Jordán. Juan no lo reconoció ni prestó atención a su presencia. Mateo dice<sup>3</sup> que no quería bautizarlo, pues entendía que antes bien debía ser él, Juan, bautizado por Jesús. “Pero Jesús le respondió: deja ahora, porque así conviene que cumplamos toda justicia” (es decir, con los deberes religiosos). Sin embargo, ni Lucas ni Marcos refieren este hecho, que sólo constituye un intento de explicar la anomalía de que Jesús, más grande que Juan, debiera ser bautizado por éste, y de que, no siendo pecador, cumpliera el rito para la remisión de los pecados.

Pero, por otra parte, todos los sinoptistas afirman que cuando Jesús emergió del agua “los cielos le fueron abiertos y vio al Espíritu de Dios que descendía como una paloma y venía sobre él. Y hubo una voz de los cielos que decía: Este es mi hijo amado en quien seré bendito” (así debemos traducir ἐν ᾧ εὐδόκησα, generalmente vertido como “en quien tengo complacencia”) o, según el texto más preciso de Lucas, “Yo te engendré hoy”.<sup>4</sup> Aunque estas palabras son legendarias, un importante hecho histórico las realza. El bautismo de Jesús en presencia de Juan fue el acontecimiento más decisivo de su vida. Dotado de una fuerte imaginación, entregado a fantaseos sobre la

redención de su pueblo durante los años que pasó en Nazaret (en la cual, como en toda Galilea, había muchos —por ejemplo, los celotes— que esperaban el advenimiento del Mesías y estaban dispuestos a apresurarlo con la espada), versado en la literatura profética y en los Salmos (ya antes atribuidos a David y explicados en muchos casos como referentes al Mesías), lleno del espíritu de las visiones de Daniel (y quizás también de la literatura apocalíptica, fruto del espíritu de los profetas populares), Jesús se presentó ante el precursor del Mesías, el nuevo Elías, quien predicaba que el reino de los cielos estaba cerca y que solamente se necesitaba el bautismo y buenas obras. Ese rito del bautismo que Jesús estaba cumpliendo.

Pero si el reino del Mesías estaba cerca, el Mesías debía estar ya en el mundo. ¿Había alguna razón para que él, un gran soñador imaginativo como lo era, que se sentía tan cerca de Dios, y tan impregnado del espíritu de los profetas, a quien sus instintos señalaban que por sobre todas las cosas eran necesarios el arrepentimiento y las buenas obras, había en fin alguna razón que impidiera que él mismo fuera el Mesías inminente? Quizás hasta su nombre, “Jesús” (ישו - ישוע - יהושע) “él salvará”, puede haber empujado a este aldeano simple a creer que era el redentor (así como sobre Shabetai Zeví influyó el hecho de que naciera el 9 de ab, día en el que, según la leyenda, habría de venir al mundo el Mesías). Encandilado por la luz engeuecedora del sol de Judea, le pareció que los cielos se abrían y que la *Shejtna* le enviaba sus rayos.

En el *Evangelio de los hebreos* se conserva una indicación según la cual el descenso del Espíritu Santo significa el resplandor de la *Shejtna*; ese Evangelio la considera una *bat kol*, una voz proveniente del cielo, la voz dijo que el Espíritu había aguardado la llegada de Jesús y que “brillaría sobre él”. Esta *bat kol* constituye el mismo fenómeno que nos es familiar en el Talmud, y la “paloma” (forma asumida por el Espíritu Santo) nos recuerda la que envió Noé desde el arca y revoloteó sobre las aguas (las del diluvio en ese caso, y las del Jordán en el que consideramos) y también el texto talmúdico que dice: “El espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas”,<sup>5</sup> como una paloma que revolotea sobre sus pichones sin tocarlos.<sup>6</sup> De pronto relampagueó engeuecedoramente en el espíritu de Jesús la idea de que él era el Mesías esperado. Tal la voz que oyó dentro de sí y para la cual había sido preparado durante sus treinta años de enclaustrada y rica vida interior en Nazaret. Su sueño llegó al punto más alto en ese gran momento de su existencia, el solemne momento del bautismo.

Juan el Bautista era el profeta Elías, precursor del Mesías, “ángel del pacto”, que prepararía el camino delante del Señor, “la voz que clamaba en el desierto, preparando el camino de Dios, enderezando sus sendas”, y el recién bautizado Jesús era el Mesías mismo.

<sup>5</sup> Génesis 1: 2.

<sup>6</sup> *Jagiga* 15a; *T. Jagiga* II, 5 (donde se lee “águila” en vez de “paloma”). Véase S. Schechter, *Studies in Judaism*, 2ª serie, 110-116; cf. también *Berajot* 3a, *Batkol* “que ronronea como una paloma”.

<sup>1</sup> Lucas 3: 1 y 23.

<sup>2</sup> Recogido en *Novi Testamenti Graeci Supplementum*, de Nestle, Leipzig, 1896.

<sup>3</sup> Mateo 3: 13-15.

<sup>4</sup> Salmos 2: 7; tal el contenido de Lucas 3: 22 según el Código D y el Latín antiguo, apoyado por muchos de los primeros Padres (véase Resch, *Agrapha*, págs. 223, 344-347).

Los hombres nutren en secreto sus mayores y más elevadas ideas; así conservó Jesús la suya, celosamente sellada en la cámara del tesoro de su corazón. Pues, ¿quién le iba a creer si se revelaba? ¿No habría hecho el ridículo? Un carpintero e hijo de carpintero de Nazaret, ¡el Mesías hijo de David! ¿Podía oírse algo más disparatado? Jesús ocultó su gran pensamiento; él mismo comenzó a dudar, y se aisló durante un tiempo en el mismo desierto en el que predicaba Juan. Esos períodos de soledad destinados a fortalecer la fe en alguna gran idea que sobrevuela la región intermedia entre lo posible y lo imposible, desde el de Moisés en el Monte Horeb hasta el del R. Israel “Besht” en los Cárpatos, con frecuencia han constituido el prelude de la manifestación pública.

Marcos<sup>7</sup> proporciona un breve relato sobre ese lapso de soledad inmediatamente posterior al bautismo: “Y luego el Espíritu lo impulsó al desierto. Y estuvo allí en el desierto cuarenta días, y era tentado por Satanás. . .” Mateo<sup>8</sup> y Lucas<sup>9</sup> desarrollan la descripción de las tentaciones diabólicas. Parece que ellos conservan una tradición, proveniente de Pedro o algún otro discípulo, en la cual aquellas tentaciones son referidas de modo parabólico, metafórico y críptico. De esta historia fantástica podemos deducir los siguientes rasgos históricos:

Obsesionado por la idea de que él era el Mesías, Jesús meditó sobre los tres métodos que, según la opinión corriente, disponía el Mesías para manifestarse (aquí los consideramos en el orden con que aparecen en el *Evangelio de los hebreos* y no en los Sinópticos). Como primera posibilidad, el Mesías es el Mesías Rey, que supera a los gentiles por la fuerza y gobierna sobre ellos y sus reinos (“desde una alta montaña Satanás le mostró todos los reinos de la tierra y su gloria”).

Pero para llegar a tal fin no había más que un medio: la rebelión contra los romanos. El galileo Jesús, criado en la cuna de las ideas revolucionarias de los celotes, debió haber tenido, como todos los “Mesías” judíos, pensamientos semejantes. Pero terminó rechazándolos: su naturaleza soñadora, espiritual, no se adaptaba a tales métodos. Además, las condiciones de la época cerraban ese camino; ¿acaso no había presenciado el destino de Juan el Bautista?

En segundo lugar, el Mesías judío debía ser fuerte en la *Torá*, puesto que “sobre él reposará el Espíritu de Dios; espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de poder, espíritu de conocimiento y de temor de Dios”<sup>10</sup> (“el diablo lo llevó a Jerusalén y lo puso sobre el pináculo del Templo”—esto es, sobre el sitio donde los sacerdotes y escribas explicaban la Ley—). Jesús, como veremos pronto, fue durante un breve lapso un *Rab* y maestro, de espíritu afín al de los escribas y fariseos.

Pero también rechazó esta idea. Había visto los defectos de fariseos y escribas, y más tarde los acusó, en parte con justicia y en parte errónea-

<sup>7</sup> Marcos 1: 12-13.

<sup>8</sup> Mateo 4: 1-11.

<sup>9</sup> Lucas 4: 1-13.

<sup>10</sup> Isaías 11: 2.

mente. Asimismo, una vez más, ¿qué podía hacer un carpintero de Galilea para introducir algo nuevo en la sustancia de la Ley y del conocimiento general?

Por último, el Mesías judío debía proporcionar a su pueblo bienestar material (“Y no comió nada en aquellos días, pasados los cuales tuvo hambre. Entonces el diablo le dijo: Si eres Hijo de Dios, di a esta piedra que se convierta en pan”). Ya hemos mencionado,<sup>11</sup> y más adelante nos referiremos a lo mismo más detalladamente, la promesa de Jesús de que en el Milenio, el mundo tendría una fertilidad maravillosa. Esta promesa se conserva en la tradición registrada por Papías, y concuerda casi palabra por palabra con las descripciones del *Libro de Baruch*, de un antiguo *Midrash* tanaítico (*Sifré*) y de varias *baraitot* talmúdicas. Con todo, también esta tentación fue rechazada como principio de su mesiazgo, pues Jesús la encontró demasiado grosera: “Escrito está. No sólo de pan vive el hombre.”

¿Qué quedaba entonces de la idea mesiánica? ¿Cómo se descubriría su dignidad de Mesías?

No quedaba más que ocultarla, y hasta que Juan el Bautista fue arrestado por Herodes Antipas, Jesús no hizo nada. Pero luego del confinamiento del “precursor”, Jesús pensó que había llegado el momento de que ocupara su lugar “y predicara el evangelio del reino de los cielos”. Su mensaje se parecía mucho al de Juan; sólo incluía un pequeño agregado en el que nadie que no fuera muy perspicaz podía percibir algún cambio de principio. En lugar de “¡Arrepentíos, pues el reino del cielo está cerca!”, Jesús proclamaba: “*Los días están cumplidos* y el reino del cielo está cerca; arrepentíos y *creed en el Evangelio*.” “Los días están cumplidos”, “el tiempo se ha cumplido”, es decir, el reino de los cielos debe llegar, ocurra lo que ocurriere, y “creed en el Evangelio”, esto es, creed que el precursor del Mesías ya vino, y que por lo tanto ya llegó el Mesías mismo.

Quién era el Mesías, o dónde estaba, Jesús no lo dijo. No se proclamó ni se dejó proclamar Mesías hasta relativamente mucho más tarde. Al principio no divulgó el hecho ni entre sus discípulos; cuando éstos lo comprendieron por sí mismos, sin negarlo, quiso que no lo hicieran conocer. Resistió la tentación, presentándose sólo como *Rab* y simple predicador galileo, como uno más de los fariseos y escribas. En ese entonces eran comunes los predicadores errantes galileos; se los llamaba “galileos caminantes” (גלילאים עוברים).<sup>12</sup>

Pero entre él y los fariseos, Rabes y predicadores de homilias corrientes había ciertas diferencias fundamentales: a) El núcleo de su doctrina afirmaba la proximidad del Mesías y en consecuencia del reino de los cielos. Aunque los fariseos y escribas pensaban lo mismo, tal idea era en ellos secundaria. b) Los fariseos y predicadores de homilias corrientes enseñaban la observancia de las leyes ceremoniales junto a la ley moral, mientras que Jesús enseñó poco más que la ley moral; aunque no abolió las leyes ceremoniales, les

<sup>11</sup> Véase la página 63.

<sup>12</sup> *Sanh.* 70a; *Julin* 27b (דרש עובר גלילאה).

prestó poca atención. c) El principio básico de las enseñanzas de escribas y fariseos era la explicación de la Escritura y, derivativamente, de la *Torá*; Jesús, en cambio, se apoyaba poco en la Escritura, y expuso su doctrina en forma de *parábolas*. Esta era una práctica de los fariseos, y de ellos la aprendió Jesús; pero los fariseos nunca la emplearon en la misma medida que el Nazareno.<sup>13</sup> d) Jesús obraba milagros. Curaba enfermos y expulsaba espíritus malignos; era imposible que el Mesías no obrara milagros. Los primeros *tanaím* fueron también obradores de milagros; Jesús mismo dice que esto también lo hacían los fariseos.<sup>14</sup> El hacer milagros no representaba para los galileos una prueba inequívoca del mesiazgo de Jesús: el Mesías haría milagros, pero no todo obrador de milagros era el Mesías.

También en este punto Jesús difería de los fariseos. Para estos últimos, la doctrina era lo principal, y los milagros, lo secundario. Para Jesús, la enseñanza y los milagros tenían la misma importancia. Tenía conciencia de que, si bien los milagros le atraían al pueblo, era peligroso desarrollar una fe basándola en ellos, y con frecuencia evitaba a los que “buscaban signos”.

Según cierta teoría,<sup>15</sup> Jesús nunca se consideró Mesías y sólo después de su muerte los discípulos lo proclamaron como tal. Pero a los discípulos, judíos de mentalidad simple, nunca se les habría ocurrido que un crucificado podía ser el Mesías (“el colgado es maldito de Dios”), y la idea mesiánica no significaba nada para los gentiles conversos. *Ex nihilo nihil fit*: el hecho de que el mesiazgo de Jesús se transformara en un principio fundamental del cristianismo poco después de la crucifixión constituye una prueba notable de que Jesús mismo se consideró Mesías. Pero en las primeras etapas de su ministerio no hizo protestas mesiánicas: al principio no era más que un *Rab* y predicador, un “galileo caminante”, que sólo difería de los otros por algunas peculiaridades.

Como a todo *rab* o predicador, lo seguían discípulos regulares y casuales: los regulares habían abandonado todo y permanecían constantemente con el Maestro; los casuales eran hombres y mujeres del pueblo que circunstancialmente se acercaban a escucharlo o para ser curados por él. Lo llamaban “Rabí”<sup>16</sup> o, de acuerdo con la forma aramea posterior, *Raboni* (ῥαββονί, cf. רבנו של עולם). Jesús siempre se llamó a sí mismo “hijo del hombre” (בן אדם) o “de hombre”, es decir, simple carne y sangre. Este uso subsistió en el hebreo hasta un período muy posterior: “hijo del hombre”

significaba mero hombre (“hijos de los hombres”, בני אדם, es el plural de אדם, hombre), como איש en el Antiguo Testamento. Este es también el empleo de בן-אנוש (se pronuncia בר-נוש, por la elisión de la א) en lengua aramea y en el Talmud; significa “hombre” como ente distinto de las bestias y de los ángeles (cf. לית דין בר-נוש).<sup>17</sup>

Pero en el Libro de Daniel, en la visión de las cuatro bestias,<sup>18</sup> Israel es asimilado a בן-אנוש, que viene “en las nubes del cielo”, mientras que las otras naciones son representadas por animales. Desde época antigua se supuso que “Hijo del Hombre” era el título del Mesías; el Libro de Daniel dice: “. . . sino hasta el Anciano de días y lo hicieron acercarse a él, y le fue dado dominio, gloria y reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas lo sirvieran, y su dominio es dominio eterno, que nunca pasará, y su reino uno que no será destruido”. Capítulos enteros del *Libro de Henoch*<sup>19</sup> demuestran sin duda alguna que *walda b'esi, bar-nasha*, “hijo del hombre” o, en su forma hebrea, בן אדם era un título regularmente otorgado al Mesías antes de la época de Jesús.<sup>20</sup> Este, que hablaba arameo, utilizó mucho la expresión. En los Evangelios aparece ochenta y una veces. Los evangelistas (especialmente Mateo) la introducen en muchas ocasiones en las sentencias del Nazareno. Pero Jesús no la empleaba en su *sentido técnico*; para él significaba “yo”. Quería decir simplemente “hombre”, sin ninguna calificación ni intención específica.<sup>21</sup>

No obstante, en muchos otros casos, el uso del Nazareno era deliberado. Empleaba expresamente esas palabras porque en arameo (la lengua que él hablaba) ellas no tenían un significado especial para el pueblo común, pero sí para oyentes más ilustrados que recordaran a Ezequiel y Daniel. Así dejaba conocer en parte su mesiazgo, pero con más frecuencia lo ocultaba. Por un lado, sugería que era un hombre simple y corriente (tal el sentido del giro en el arameo cotidiano), y por el otro hacía entrever que era un profeta como Ezequiel, el que también solía servirse de ese título. Y aun más: así insinuaba que era el “Hijo del Hombre” en el sentido que sus contemporáneos atribuían a la expresión en el Libro de Daniel y según la explicaba el *Libro de Henoch*: el “Hijo del Hombre” vendría “en las nubes del cielo”, cerca del “Anciano de días”, y tendría el imperio de Mesías Rey, el reinado eterno.

<sup>17</sup> *Shabat*, 112b.

<sup>18</sup> Daniel 7: 2-14.

<sup>19</sup> El *Henoch* etíope, 48, 1-6; 66, 1-16; 99, 5-35. Véanse también 9, 10; 68, 2; 60, 27; 67, 6; 71, 14.

<sup>20</sup> En el Talmud y en el *Targum* hay sugerencias sobre el significado mesiánico de “hijo del hombre”; por ejemplo, véase *Sanh.* 98b; *Targum* a 1 Crónicas 3: 24. Pero estos pasajes son considerados posteriores al tiempo de Jesús.

<sup>21</sup> Véase H. Lietzmann, *Der Menschensohn*, Leipzig, 1896, quien niega totalmente el significado mesiánico de “hijo del hombre”. Véase, por otra parte, P. Fiebig, *Der Menschensohn*, Tubinga, 1901; G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, 191-219; W. Bousset, *Die Religion des Judentums in Neutestamentlichen Zeitalter*, págs. 248-255.

<sup>13</sup> Véase P. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tubinga, 1904.

<sup>14</sup> Mateo 12: 27.

<sup>15</sup> Véase W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Gotinga, 1901.

<sup>16</sup> Esta palabra aparece también en los Evangelios, lo cual indujo a Graetz (III, 25, n. 20, pág. 759; IV<sup>3</sup>, n. 9, págs. 399-400) a considerarla más reciente, puesto que a Hillel, Shamai y Jonatán ben Uziel se los conocía por sus nombres sin título antepuesto. Pero aunque en la época de Jesús no era la denominación oficial establecida y fija del “discípulo del sabio”, ya se la empleaba en el lenguaje corriente como título honorífico no oficial (véase la pág. 41, n. 92). Véase también T. Eduiot, final.

Mediante tales sugerencias preparaba las mentes de sus discípulos regulares para que aceptaran luego sus reclamaciones de mesiazgo, mientras que la multitud no veía nada especial en sus dichos y seguía al “galileo caminante” que enseñaba un alto ideal ético valiéndose de parábolas atractivas, y además realizaba milagros y curaba a los enfermos.

#### Libro Cuarto

### Los comienzos del ministerio de Jesús

## I. El primitivo ministerio de Jesús: el predicador de parábolas y obrador de milagros

Los autores de los primeros evangelios eran de espíritu judío. Como judíos su propósito no fue escribir la historia del cristianismo ni una biografía de Jesús, sino hacer patente cómo la voluntad de Dios se manifestó en ciertos hechos. De allí que no debamos esperar encontrar una narración cronológica de lo acontecido durante el ministerio de Jesús, ni en Marcos, ni en Mateo, ni siquiera en Lucas (cuya intención era relacionar la vida del Nazareno con personajes y circunstancias históricos). De modo que no nos es posible dar una biografía de Jesús de acuerdo con los métodos modernos. Hemos definido solamente el punto de *apertura* de su ministerio (el bautismo por Juan en el Jordán), y su punto de *cierre* (la crucifixión a manos de Poncio Pilato en Jerusalén).

La determinación de los puntos intermedios presenta una dificultad. No siendo el propósito de Marcos ni histórico ni biográfico, sino religioso, enlaza los hechos siguiendo las parábolas y sentencias de Jesús, y ubica juntos acontecimientos (y también sentencias y parábolas) distantes en el tiempo, siempre que posean una relación lógica interna.

Con todo, entre el bautismo y la crucifixión es posible determinar algunos hechos que nos proporcionan una guía aproximadamente correcta del curso de la vida del Galileo. No necesitamos mucho más, desde que, según los Evangelios Sinópticos, su ministerio sólo se prolongó un año (29-30 e.c.) El Cuarto Evangelio lo extiende a tres años; esta era también la opinión de los primeros Padres (Orígenes, Ireneo, Eusebio y Epifanio). Pero Clemente de Alejandría y Julio Africano consideran justo el término de un año, e Ireneo, contradiciendo el resto de sus escritos, dice en una parte<sup>1</sup> que el ministerio de Jesús duró "sólo un año y unos pocos meses". Esta es la convicción de los eruditos más modernos.<sup>2</sup> En un período tan corto sería difícil encontrar un desarrollo gradual de las actividades y de la doctrina: sólo podemos esperar establecer unos pocos hitos.

Después del bautismo, hallamos el primero de tales hitos en la resolución de Jesús de limitarse a ocupar el vacío dejado por el Bautista (Juan ya había

<sup>1</sup> Véase Ireneo, *De Principiis*, IV, 5.

<sup>2</sup> Husband, *Prosecution of Jesus*, Princeton, 1916, págs. 34-69, niega esto.

sido encarcelado y Jesús soportado las tentaciones y de regreso a Galilea), predicando el arrepentimiento en relación con la aproximación del reino de los cielos. Abandona finalmente su trabajo de carpintero, con que el que hasta ese momento se ganaba la vida, y deja a la familia que había estado sosteniendo. Su primera audiencia estuvo constituida por cuatro hombres, dos parejas de hermanos cuya fe ardiente debía haber conocido desde antes.<sup>3</sup>

Pertenecían a una de las parejas Simón y Andrés (¿Netzer?; resulta curioso que un simple pescador de Galilea tuviera un nombre griego),<sup>4</sup> hijos de Jonás. Jesús los encontró cuando echaban la red en el Mar de Galilea, cerca de su ciudad natal de Capernaum: los llamó, les dijo que lo siguieran y que él habría de convertirlos en “pescadores de hombres”. Cerca de allí vio a otros pescadores, Juan y Jacobo, hermanos también, hijos de Zebedeo, que sentados en una barca con su padre y sirvientes asalariados, remendaban redes.<sup>5</sup> Jacobo y Juan eran hombres enérgicos y apasionados; Jesús acostumbraba llamarlos *Boanerges* (del arameo בני רעש או בני רגש, “hijos de la ira”).<sup>6</sup> También debía conocerlos desde antes y entendió que podían ser seguidores suyos.

Los cuatro hombres dejaron sus trabajos y más tarde sus familias; sin volverse, siguieron a Jesús como Eliseo siguió a Elías. Simón, Jacobo y Juan fueron después sus principales discípulos, “las columnas” de la nueva “iglesia” o comunidad; Simón, su líder, se transformó en la “piedra” sobre la cual esa iglesia fue fundada.

Simón estaba casado, tenía su hogar en Capernaum y allí vivía también su suegra, de modo que Jesús comenzó su ministerio en esa ciudad.

Capernaum, como hemos visto, era una ciudad de tamaño moderado, bien conocida por su trigo.<sup>7</sup> Encontramos referencias a ella en la *Tosefta* y el Talmud, en el *Midrash*<sup>8</sup> y en escritos de viajeros judíos, donde aparece como “Kefar Nahum”,<sup>9</sup> y también en Josefo (“la fuente más fértil”, a la cual llamaban los habitantes Καφαρναούμ, y también Κεφαρναούμων o Κεφαρναωκών, “perteneciente al pueblo de Kefar Nahum”).<sup>10</sup> La ciudad se extendía a lo largo de la orilla occidental del lago, cerca de la desembo-

<sup>3</sup> De acuerdo con Juan 1: 41-43, Jesús ya conocía a Simón y Andrés cuando se llegó hasta Juan el Bautista.

<sup>4</sup> Pero en el Talmud *Ierushalmi* (*Berajot* I, 1) aparece como nombre del padre de un *amorá*.

<sup>5</sup> Sobre la industria pesquera y los peces de Galilea, véase Dalman, *Orte und Wege Jesu*, 1921, págs. 122-124.

<sup>6</sup> Sobre este nombre, véase H. P. Chajes, *Marcus-Studien*, Berlín, 1899, págs. 21-22.

<sup>7</sup> *Menajot* 85a; *T. Menajot* IX, 2: “Corazín y Kefar Ahín” (donde debe leerse “Kefar Nahum”) “Barchaim y Kefar Ahus” (Corazín y Kefar Nahum). Véase Dalman, *op. cit.*, págs. 121-135; Graetz III, I<sup>5</sup>, 290, n. 2. Véase la nota 2 de la página 168.

<sup>8</sup> *Koh. R.* sobre *U-motze ani*, y quizá también *Cant. R.* sobre *Yonathi*; *J. Terumot* XI, 7; *J. Taanit*, I, 7 (comienzo); *J. Shabat* II, 1. חתמי"ן, תחמי"ן, חתמי"ן.

<sup>9</sup> Ishtori ha-Parhi, *Kaphtor wa-Perah*, ed. Luncz, pág. 286.

<sup>10</sup> *Guerras*, III, X, 8; *Vita*, § 72, y las correcciones de Dalman, *op. cit.*, pág. 133, n. 3.

cadura del Jordán. Lo más probable es que correspondiera a la actual Tel-Hum (corrupción de Tel-Nahum o Tanhum), ruinas cercanas a Hirbet Corazi (la Corazín mencionada junto a Kefar Nahum tanto en los Evangelios como en el Talmud); en ambos sitios hay restos de antiguas sinagogas notables por la sólida cantería y las bellas esculturas y ornamentos.<sup>11</sup> No muy lejos, en la misma orilla, estaba Migdal (Migdal-Nunaya<sup>12</sup> o Magdala,<sup>13</sup> la Tariquea griega y no Hirbet-el-Kerak, ubicada en la actual colonia judía de Kinneret, antigua Bet Yerah y Filoteria griega, conquistada en el 218 a. e. c. por Antíoco el Grande, y que aparentemente alcanzó su cenit durante el reinado de Alejandro Janneo).<sup>14</sup> Magdala fue la ciudad natal de María Magdalena, y también del *amorá* primitivo R. Itzjak Magdala'á<sup>15</sup> y del R. Judan (Iehudá) Magdala'á.<sup>16</sup>

Como era de esperar de una ciudad ubicada frente a un lago rico en peces, la mayor parte de los habitantes de Capernaum eran pescadores. Pero, antes de que Tiberíades (fundada en el 18 e. c. aproximadamente) adquiriera importancia, Capernaum era también un centro comercial con su propio banco de tributos<sup>17</sup> o derechos de aduana; esta es, según Meistermann, la razón por la cual también se la llamaba Kefar Tejumim (lit., aldea fronteriza):<sup>18</sup> del otro lado del lago estaba Decápolis y el reino de Filipo. La denominación Kefar Nahum data de la época en que efectivamente era sólo una aldea (*kefar*).

Josefo<sup>19</sup> no encuentra palabras adecuadas y suficientes para describir la belleza, la fertilidad, la rica y numerosa población del distrito contiguo al lago de Galilea (el Mar de Kinneret o Genesaret<sup>20</sup> o Lago de Tiberíades), conocido en el Talmud como “tierra baja (o valle) de Genesar” (la moderna “el-Ghuayr”) o como “Valle de Galilea”<sup>21</sup> o, simplemente, “el Valle”.<sup>22</sup> El *Midrash*, caprichosamente, atribuye a “Genesar” el significado de “los jardines de la princesa”;<sup>23</sup> es curioso que Jerónimo traduzca de la misma manera: *Hortus principis*.<sup>24</sup>

Los “frutos de Genesar” eran famosos.<sup>25</sup> Capernaum comerciaba con frutas

<sup>11</sup> Sobre Capernaum, Corazín y sus sinagogas, véase Kohl y Watzinger, *Antike Synagogen in Galilæa*, Leipzig, 1915; B. Meistermann, *Capharnaüm et Bethsaïde*, París, 1921; Dalman, *op. cit.*, 2<sup>a</sup> ed., págs. 121-137; Y. Schwartz, *T'vuot ha-Aretz*, ed. Luncz, pág. 226; J. Klausner, *Olam Mithavé*, Odesa, 1915, págs. 198-200.

<sup>12</sup> *Pesajim* 46a.

<sup>13</sup> *J. Maaserot*, III, 1; *J. Sanh.* II, 1.

<sup>14</sup> Véase Dalman, págs. 114-116, 160; S. Klein, *Beiträge*, págs. 76-84.

<sup>15</sup> *Sanh.* 98a; *Baba Metzia* 25b; *Gen. R.* párrafos 5, 9, etcétera.

<sup>16</sup> *J. Taanit* I, 3; *J. Berajot* IX, 2; *Gen. R.* párrafo 13.

<sup>17</sup> Marcos 2: 14; Lucas 5: 27.

<sup>18</sup> Meistermann, *op. cit.*

<sup>19</sup> *Guerras*, III, x, 7-8.

<sup>20</sup> Escrito con *yod*, y no גינוסר con *vav*; véase Dalman, págs. 109-110.

<sup>21</sup> Véase *Berajot* 44a; *Eruvin* 30a; *Gen. R.* párrafo 99, final, y en otras partes.

<sup>22</sup> *Shevit*, IX, 2.

<sup>23</sup> *Gen. R.*, § 98.

<sup>24</sup> Dalman, págs. 109-110; para una buena descripción de los alrededores de Genesar, véanse las págs. 104-109.

<sup>25</sup> *Pesajim* 8b; *Berajot* 44a; cf. “Lleno de las bendiciones del Señor”: así es el valle de Genesar” (*Sifré* sobre el Deut., § 355, ed. Friedmann 147b); *Ruth R.* sobre *Lini po ha-laila*.

y pescado, y con tales productos sobrepasó el comercio del Jaulán y de Bashán, la Decápolis griega y Galilea. “Y tú, Capernaum, que eres levantada (o que te has levantado) hasta el cielo”<sup>26</sup> puede ser la expresión exagerada de un aldeano simple para el que cualquier ciudad insignificante es grande comparada con su villorrio; realmente, al lado de Nazaret, Capernaum había sido “levantada hasta el cielo”.

De todas las ciudades de la Galilea Inferior vecinas a Nazaret, Capernaum era la más adecuada para el ministerio de Jesús. Quizás no fuera tan grande como Seforis, la cual, antes de la construcción de Tiberíades, fue la principal de Galilea. Pero en las ciudades más grandes la gente era demasiado escéptica y, lo que resultaba peligroso para Jesús, el gobierno ejercía un control estricto. Como el propósito del Nazareno era hacerse conocer y propagar su doctrina, tampoco podía elegir una ciudad o aldea muy pequeña: por ello la mediana Capernaum se transformó en su centro de acción en Galilea. Tal elección pudo asimismo haber sido determinada por el hecho de que sus primeros seguidores Simón y Andrés vivían allí, y Jesús fue cálidamente recibido como huésped en la casa del primero. El Nazareno hizo viajes de predicación a las demás ciudades de Galilea, volviendo siempre a Capernaum.

Estos viajes no cubrieron un área muy grande: entre Corazín y Migdal (Nunaia) en el oeste, y entre Betsaida (Julia) y Gadara sobre la orilla este del Mar de Galilea y del Jordán; exceptuadas algunas ciudades de Decápolis, y la desconocida Dalmanuta a Magordan (véase más adelante), los Evangelios sólo mencionan a Nazaret y a las ciudades vecinas de Capernaum, Betsaida, Migdal, Nain y Kefar Caná (que sólo aparece en el Cuarto Evangelio). Las regiones más distantes de Tiro, Sidón y Cesarea de Filipo en el norte, y Jericó y Jerusalén en el sur, no son citadas sino en relación con los últimos episodios de su vida.

Jesús hizo su primera aparición pública en Capernaum, donde, cierto *Shabat*, predicó en la sinagoga. Meistermann<sup>27</sup> se equivoca tal vez al pensar que las hermosas ruinas recientemente encontradas en Capernaum son las de la sinagoga del tiempo de Jesús, pero, después de tal hallazgo, el Père Orfali ha descubierto los restos de una sinagoga más antigua, sobre cuyos cimientos se levantó la otra. La costumbre de predicar en las sinagogas durante el *Shabat* era corriente hace diecinueve siglos, según surge del Talmud, del *Midrash* y también de un pasaje notable del Nuevo Testamento: “Porque Moisés desde tiempos antiguos tiene en cada ciudad quien lo predique en las sinagogas, donde es leído cada día de reposo.”<sup>28</sup>

De esto se sigue que en todas las sinagogas y todos los *Shabatot* había lectores de la Ley de Moisés, y que esta lectura era considerada un rito antiguo ya hacia fines del siglo primero o comienzos del segundo de la Era Cristiana (época de la que datan los Hechos de los Apóstoles).

<sup>26</sup> Mateo 11: 23; Lucas 10: 24.

<sup>27</sup> Meistermann, *Capharnaüm et Bethsaïde, suivi d'une étude sur l'âge de la Synagogue de Tell-Hum*, París, 1921.

<sup>28</sup> Hechos de los Apóstoles 15: 21.

La lectura de la Ley se hacía en un orden dado; no era el actual (que la divide en cincuenta y cuatro secciones —tantas como sábados tiene el año—; en los años normales se leen dos secciones juntas, y en los intercalados se las separa). Hasta comienzos de la Edad Media, los judíos de Palestina (pero no los de Babilonia) leían toda la Ley en más o menos tres años y medio.<sup>29</sup> Después del Pentateuco, “concluían” (מפטיירין) con los Profetas (aunque la costumbre fija de *La Haftara*, en su forma presente, es también posterior), traduciendo oralmente el arameo para el pueblo (en especial en Galilea, donde los iletrados eran más que en Judea, y donde muy pocas personas hablaban hebreo), y explicando lo que se había leído.

Los lectores y expositores eran casi siempre fariseos y escribas. El judaísmo de aquellos días tenía un carácter suficientemente democrático como para permitir a quien lo deseara que leyera y explicara la Escritura, pero pocos sabían leer con la fluidez necesaria para hacerlo, particularmente en Galilea. Esa tarea quedaba entonces a cargo de los escribas y fariseos, representantes de la democracia y opositores al clero aristocrático gobernante. Jesús, en la sinagoga de Capernaum, leyó textos de los Libros Proféticos y los explicó, conduciéndose como un escriba o fariseo, y como tal fue visto por el pueblo. Así continuó hasta que marchó a Jerusalén, donde, según veremos, se reveló como Mesías. Sus primeros métodos le permitieron reunir en torno de sí a discípulos y oyentes, salvándose de las persecuciones casi hasta el final.

En esa época era común en Palestina el maestro (“Rabí”) que atraía gran número de discípulos y explicaba públicamente la Ley, y quienes se sentían inclinados a hacerlo —“discípulos del sabio” o gente común— lo escuchaban, tratándolo con honor, considerándolo un santo, próximo a Dios y a la Ley y, en consecuencia, capaz de realizar milagros. Los responsables del orden público —los funcionarios de Herodes Antipas o los principales de la ciudad— no prestaron ninguna atención a este nuevo Rabí galileo. Si bien, como pronto veremos, los fariseos comenzaron a comprender después de un tiempo que Jesús no seguía totalmente los caminos trillados de la doctrina farisaica, al principio parecía que sólo difería en ciertos detalles, así como un discípulo de la escuela de Shamai divergía de otro de la escuela de Hillel. A Jesús le ocurrió al principio de su carrera lo mismo que a Sócrates al final de la suya: Sócrates, que luchó contra los sofistas, fue condenado a muerte por sofista; Jesús, que luchó contra los fariseos, primero fue considerado un fariseo en todos sus aspectos.

Pero el pueblo advirtió instintivamente que algo había en él que lo diferenciaba de los fariseos. Los tres Sinópticos conservan una observación digna de notarse: “Y se admiraban de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas.”<sup>30</sup> Las palabras “como quien tiene autoridad” (ὡς ἐξουσίαν ἔχων, en Lucas ἐν ἐξουσίᾳ) demues-

<sup>29</sup> Véase S. Asaf, *Babel v'Eretz Yisrael bi-t'kufat ha-G'onim (Ha Shiloach, XXXIV, 291, n. 3)*; A. Büchler, *The Reading of the Law and the Prophets in a Triennial Cycle*, J. Q. R., 1893; V 420-468; VI, 1 y sigs.

<sup>30</sup> Marcos 1: 22; Mateo 7: 29; Lucas 4: 32.

tran claramente en qué consistía la diferencia: los escribas no enseñaban nada que sacaran de sí, sino que se basaban por completo en las Escrituras, mientras que Jesús expresaba lo que surgía de su corazón, sin esa constante referencia a los textos consagrados.

Veremos pronto que Jesús sabía también explicar la Escritura como un verdadero fariseo, pero lo hacía con menos frecuencia que los fariseos y escribas; como regla, hablaba igual que los antiguos profetas, sin basarse en algún “está dicho” o “está escrito”. No obstante, los profetas proclamaban: “Así lo dijo el Señor.” De este modo instilaban en el pueblo la idea de que lo que habían hablado provenía de Dios, y de que ellos, los profetas, no eran más que vehículos e instrumentos de la Divinidad. Pero Jesús no hacía esa reserva e incluso ponía el énfasis sobre su propia persona —“Pero yo os digo...”— oponiendo sus palabras a lo que se había dicho antes de él.<sup>31</sup>

En esto parece radicar la diferencia entre los métodos de Jesús y los de los escribas y fariseos; tal sería el sentido de la observación: “. . . pues les enseñaba como quien tiene autoridad”. Sin embargo, es digna de mención la teoría de H. P. Chajes, según la cual las palabras  $\omega\varsigma \xi\lambda\theta\upsilon\sigma\iota\varsigma\alpha \xi\chi\omega\nu$  o  $\acute{\epsilon}\nu \xi\lambda\theta\upsilon\sigma\iota\varsigma\alpha$  reproducen el significado más corriente de מושל empleado en la primitiva versión hebrea de los Evangelios. מושל quería decir “un predicador en parábolas”, como en על כן יאמרו המושלים (“Por tanto dicen los proverbistas”)<sup>32</sup> או אנשי לצון מושלי העם הזה (“...varones burladores que habláis parábolas a este pueblo...”)<sup>33</sup> או ימשול לאמר כאמה בתה; (“He aquí, todo el que usa de refranes te aplicará a ti el refrán que dice: Cual la madre, tal la hija”).<sup>34</sup>

En consecuencia, según Chajes, el significado real del texto evangélico sería: “Pues les enseñaba como un מושל, uno que emplea parábolas, proverbios o refranes”, o, en Lucas, “Porque su palabra era con parábolas, o por una parábola” במשל, y no como los escribas. Pero el traductor griego (o alguien que empleó material hebreo para una versión oral en griego) transformó el sentido de מושל, y en lugar de “uno que predica en parábolas” puso (o dijo) “uno que tiene autoridad”, incluyendo un giro de comprensión difícil.<sup>35</sup>

Si esto es así, Jesús, en la opinión del pueblo, difería de fariseos y escribas por emplear alegorías y parábolas en lugar de explicar literalmente la Escritura. Pero los *tanaím* y sus sucesores, los *amoraím*, también utilizaban parábolas. Véanse si no las fórmulas הדבר דומה... משלו משל... משל למלך, etc.;<sup>36</sup> de modo que en este aspecto Jesús era un fariseo y se-

guía el uso de los escribas y los primeros *tanaím*. Pero mientras éstos se dedicaban principalmente a exponer y explicar la Escritura y hacían un uso relativamente pequeño de las parábolas, el caso de Jesús era inverso. Sus parábolas tenían un doble objetivo.

En primer lugar, quería interesar al pueblo simple que constituía su auditorio habitual; como todos los maestros de nuevos sistemas éticos y creadores de nuevas ideas, Jesús era un poeta y un hábil narrador. Así, empleaba descripciones tomadas de la vida cotidiana y, como los mejores narradores y predicadores morales de todas las razas y tiempos, inconscientemente llevaba tales descripciones al nivel de símbolos éticos.

En segundo lugar, con frecuencia se esforzó por cubrir, mediante parábolas y sentencias metafóricas, un significado esotérico que aún no podía proclamar abiertamente o que los hombres todavía no podían comprender, y que él revelaba solamente a los más discretos; así, al círculo más íntimo de discípulos, les manifestó: “A vosotros os es dado saber el misterio del reino de Dios; mas a los que están fuera, por parábolas todas las cosas les son dichas.”<sup>37</sup> Hay otro ejemplo donde aparece la misma idea: “No deis lo santo a los perros, ni echéis vuestras perlas delante de los cerdos, no sea que las pisoteen, y se vuelvan y os despedacen.”<sup>38</sup> Enseñaba mediante parábolas porque temía que el pueblo no pudiera entender el significado interior de su mensaje.

Pero sabía que, finalmente, tanto su persona como sus enseñanzas serían conocidas abiertamente, y que la cubierta parabólica sería retirada, porque él lo quería y porque debía hacerlo: la lámpara no podía quedar “debajo del almud o debajo de la cama”, sino que finalmente se la ubicaría sobre el almud o sobre el lecho (es decir, sobre ese tipo de cama que todavía se utiliza en Oriente en lugar de mesa); “no hay nada oculto que no haya de ser revelado, ni escondido que no haya de salir a la luz”.<sup>39</sup>

Jesús, según ya lo hemos señalado, tuvo otra característica notable: curó a muchos enfermos. El pueblo consideraba a fariseos y escribas hombres santos y, por lo tanto, obradores de milagros. Tanto el Talmud como el *Midrash* narran milagros realizados por Rabán Iojanán ben Zacai y por el R. Eleazar ben Hircano, su discípulo, quienes vivieron en la época de Jesús.<sup>40</sup> Pero para los fariseos los milagros tenían sólo un interés secundario. El Talmud no dice casi nada sobre los que pudieron haber realizado Hillel y Shamai (es Josefo quien recuerda que Shamai o Shemayah predijo el futuro de Herodes). En el caso de Jesús, los milagros constituían un factor primario; sin ellos no habría podido atraer al pueblo simple de Galilea.

Hemos visto cómo, a causa de las prolongadas guerras y tumultos y a la

Tubinga, 1904; *Die Gleichnissreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse*, 1912; T. Ziegler, *Die Königsgleichnisse des Midrash*, Breslau, 1903; Israel Abrahams, *Studies in Pharisaism*, 1ª serie, Cambridge, 1917, págs. 90-107; H. Weinel, *Die Gleichnisse Jesu*, 4ª ed., 1918.

<sup>37</sup> Marcos 4: 11-12.

<sup>38</sup> Mateo 7: 6.

<sup>39</sup> Marcos 4: 21-23.

<sup>40</sup> Yoma 39b; *Jagiga* 17b; *Taanit* 25b; *Baba Metzia* 59b.

<sup>31</sup> Véase Ahad ha-Am, *Al sh'te ha-s'ippim* (Obras Completas, IV, 42-44).

<sup>32</sup> Números 21: 27.

<sup>33</sup> Isaías 28: 15.

<sup>34</sup> Ezequiel 15: 44.

<sup>35</sup> Véase H. P. Chajes, *Markus-Studien*, págs. 10-12; también Schechter, *Studies in Judaism*, 2ª serie, 117-123.

<sup>36</sup> Sobre las parábolas del Talmud y el *Midrash*, véase Giuseppe Levi, *Parabeln, Legenden und Gedanken aus Talmud und Midrash*, traducido por L. Seligmann, 4ª ed., Viena, 1921; P. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*,

terrible opresión de Herodes y los romanos, Palestina, y en especial Galilea, se llenó de enfermos y sufrientes y de tipos patológicos que podemos rotular de neurasténicos y psicasténicos. Los disturbios habían multiplicado a los pobres y desocupados, con el resultado de que en Palestina y (una vez más) especialmente en Galilea (que estaba lejos del centro del gobierno civil y de las más sanas influencias espirituales) eran numerosos los “casos nerviosos”: epilépticos, imbéciles, semilocos y especialmente mujeres histéricas.<sup>41</sup> En esa época incluso los individuos educados y embebidos de cultura griega (como por ejemplo Josefo) entendían que tales casos nerviosos y de insania significaban “posesión” por algún diablo, demonio o espíritu inmundo; creían en las “curas” y en que ciertos hombres podían realizar milagros. También en las primeras partes del Talmud hay muchas narraciones de enfermedades atribuidas a la influencia de demonios y “espíritus dañinos” (מזיקים).

Encontramos en la *Mishná* esta última y muy propia denominación;<sup>42</sup> los casos de cura milagrosa son comunes entre las primeras *baraitot*.<sup>43</sup> De modo que no puede sorprendernos que Jesús practicara curas milagrosas como un fariseo, o incluso en mayor medida que un fariseo corriente, puesto que en sus pensamientos más íntimos se consideraba el Mesías, y en su tiempo al Mesías se le atribuían poderes sobrenaturales. Los cuatro Evangelios están llenos de descripciones de tales milagros; tantos son que casi ocultan la doctrina real de quien los realizaba: especialmente en Marcos, que dedica poco espacio a los dichos del Maestro.

El problema de los milagros en el ministerio de Jesús es difícil y complicado; todos los libros sobre la vida del Nazareno, desde el de Reimarus hasta los de los autores más recientes, pasando por el Friedrich Strauss, dedican a este tema un espacio considerable.<sup>44</sup> Como la ciencia moderna no puede imaginar un efecto sin causa, externa o interna, no se contenta con las respuestas simples propuestas en la época de los enciclopedistas, según las cuales todos los milagros atribuidos a Jesús y a los otros grandes hombres de este mundo son meras invenciones deliberadamente maquinadas por “sacerdotes astutos”. Los milagros de Jesús pueden clasificarse en cinco categorías:

1) *Milagros debidos al deseo de cumplir algún enunciado del Antiguo Testamento o de imitar a algún profeta.*

Jesús tomó el lugar de Juan el Bautista, que era considerado Elías; también el Nazareno debía, en consecuencia, realizar milagros, como lo hicieron Elías y su discípulo Eliseo. Habría de asemejarse a Elías no sólo por ser el

<sup>41</sup> Véase la página 147 y en otros lugares.

<sup>42</sup> *Avot* V, 8.

<sup>43</sup> El más reciente y completo examen de la medicina talmúdica es J. Preuss, *Biblich-Talmudische Medizin*, Berlín, 1911; véase también W. Ebstein, *Die Medizin im Neuen Testament und im Talmud*, Stuttgart, 1903; L. Blau, *Das Aljüdischen Zauberwesen*, Estrasburgo, 1898.

<sup>44</sup> Véase un análisis detallado en Fr. Nippold, *Die Psychiatrische Seite der Heilstätigkeit Jesu*, 1899; H. Schäfer *Jesus in psychiatrischer Beleuchtung*, 1910.

precursor del Mesías (como muchos lo creyeron, hasta Cesarea de Filipo), sino también por sus milagros. Moisés era en lo fundamental el Legislador; Elías y Eliseo fueron los únicos profetas hebreos que manifestaron su poder por milagros exclusivamente, sin dejar ninguna profecía escrita. La mayor parte de tales milagros beneficiaron a individuos y no tenían valor para el pueblo como un todo. Elías y Eliseo resucitaron niños: Jesús resucitó a la hija de Jairo (Marcos narra un solo caso de resurrección;<sup>45</sup> Lucas añade el del joven de Naím<sup>46</sup> y el Cuarto Evangelio describe detalladamente la resurrección de Lázaro, el que, en Lucas, es el mendigo protagonista de una parábola: cuando muere, es llevado al Paraíso).<sup>47</sup>

Otro caso: Eliseo, el discípulo de Elías, multiplicó el aceite de una vasija, con el cual se pudieron llenar muchas, y la mujer de uno de “los hijos de los profetas” pagó de tal manera sus deudas; asimismo, Eliseo, con *veinte panes* de cebada dio de comer a *cientos de hombres*.<sup>48</sup> Así Jesús debía satisfacer a *cinco mil hombres con cinco panes y dos peces*, llenando doce cestas con los trozos sobrantes, de acuerdo con el número de las tribus de Israel. Jesús era, pues, más grande que Eliseo.

La imaginación de los discípulos de la primera o segunda generación llegó incluso a duplicar el episodio: la segunda vez Jesús satisface a *cuatro mil hombres con siete panes y unos pocos peces*; los trozos que sobraron llenaban siete canastas.<sup>49</sup> Obviamente tenemos aquí una imitación del mayor de los profetas obradores de prodigios. Jesús, que, según pensaban sus discípulos, era el más grande de los profetas o incluso algo más que un profeta (lo mismo que Juan el Bautista según Jesús) debía realizar maravillas como ellos, y superarlos.

Pero no se trataba sólo de imitar los hechos de los profetas. En la época de Jesús se entendía que todo lo prodigioso o milagroso que incluían los dichos de aquéllos se refería a la edad mesiánica. De modo que, como se había dicho, “entonces los ojos de los ciegos serán abiertos, y los oídos de los sordos se abrirán. Entonces el cojo saltará como un ciervo, y cantará la lengua del mudo...”,<sup>50</sup> correspondía a Jesús curar al ciego y al mudo, darle fuerza al lisiado, oído al sordo y, en fin, remediar toda clase de enfermedades. Pues él enseñaba al pueblo que “el reino de los cielos estaba cerca”; las “señales o signos del Mesías” debían aparecer sobre la tierra y ser percibidos por los hombres.

2) *Descripciones poéticas que, en la mente de los discípulos, se transformaron en milagros.*

Los discípulos de Jesús eran en su mayoría gentes sencillas provenientes de la clase humilde; tenían una imaginación intensa, y los milagros los atraían

<sup>45</sup> Marcos 5: 22-43; véase Mateo 9: 18-26.

<sup>46</sup> Lucas 7: 11-17. Naím (Naím) es mencionada en *Gen. R.*, § 98.

<sup>47</sup> Cf. Lucas 16: 19-31 con Juan 11: 1-46.

<sup>48</sup> 2 Reyes 4: 1-37, 42-44.

<sup>49</sup> Marcos 6: 34-44; 8: 1-9.

<sup>50</sup> Isaías 35: 5-6.

poderosamente. Estos hombres, de un modo por completo involuntario e inconsciente, transformaban una descripción poética en una hecho real que excitaba su fantasía. Hay un caso muy claro. Marcos y Mateo<sup>51</sup> narran un incidente extraño. Estando Jesús en Jerusalén, la semana anterior a la Pascua, sintió hambre y, al pasar frente a una higuera, buscó en ella algunos higos. Pero no los había *porque no era la estación*. Marcos lo subraya; realmente, en la época de la Pascua la higuera no da frutos. Pero a pesar de esta circunstancia natural, Jesús maldijo al árbol y lo condenó a esterilidad perpetua: ¡la higuera se secó inmediatamente, o al día siguiente!

Lucas no hace ninguna referencia a esta anécdota curiosa; sólo registra una típica parábola de Jesús: “Dijo también esta parábola: Tenía un hombre una higuera plantada en su viña, y vino a buscar fruto en ella, y no lo halló. Y dijo al viñador: He aquí, hace tres años que vengo a buscar fruto en esta higuera y no lo hallo; córtala...”<sup>52</sup>

Es claro que el tema de la parábola es el pueblo de Israel (o bien el partido de los fariseos, o el de los saduceos), que no atendía a las palabras de Jesús y, por lo tanto, debía en justicia ser maldecido o abatido. En otra parte<sup>53</sup> el mismo Marcos dice: “De la higuera aprended la parábola”, donde Lucas escribe: “Mirad la higuera y todos los árboles. Cuando ya brotan, viéndolos, sabéis por vosotros mismos que el verano está cerca. Así también vosotros... sabed que está cerca el reino de Dios.”<sup>54</sup> (Se habla de brotes de flores, puesto que la higuera no fructifica en aquella estación.) Esta precisa parábola, en el círculo de los discípulos, o por los evangelistas, fue transformada en una extraño milagro, que infligía una gran injusticia a un árbol cuya única culpa consistió en haber cumplido sus funciones naturales.

### 3) Ilusiones.

Otro tipo de milagros atribuidos a Jesús consisten en visiones imaginarias, “alucinaciones” de simples aldeanos y pescadores orientales, para quienes todo el universo estaba lleno de prodigios. Por ejemplo, se narra que yendo los discípulos en el Mar de Galilea en una pequeña barca, por la noche, tenían viento en contra y les resultaba difícil remar. Cerca de la cuarta vigilia (cuando ellos seguramente estaban fatigados y los vencía el sueño), Jesús, que había quedado solo en la orilla, se acercó a la embarcación caminando sobre las aguas como si fueran tierra firme.<sup>55</sup> Marcos en realidad dice<sup>56</sup> que “pensaron que era un fantasma” (ἔδοξαν φάντασμα εἶναι), por cierto que se trataba de una aparición. Pero el apetito de milagros gradualmente implantó en ellos la creencia de que efectivamente habían visto a Jesús y luego remado con él en el bote. Este es uno entre muchos casos similares.

<sup>51</sup> Marcos 11: 13-14, 20, 21; Mateo, 21: 19-21.

<sup>52</sup> Lucas 13: 6-9.

<sup>53</sup> Marcos 13: 28-29.

<sup>54</sup> Lucas 21: 29-31.

<sup>55</sup> Marcos 6: 47-51.

<sup>56</sup> Marcos 6: 49.

### 4) Actos sólo aparentemente milagrosos.

Estos son hechos que ocurrieron en realidad, pero sin tener nada de milagroso; el milagro lo vieron los discípulos. Tal es el caso de la tempestad que agitó al Mar de Galilea mientras Jesús y sus discípulos navegaban en una barca;<sup>57</sup> las olas comenzaban ya anegarla y los discípulos estaban amedrentados, pero Jesús dormía pacíficamente en la popa. Cuando lo despertaron, él los tranquilizó, exhortándolos a que confiaran en Dios y no fueran “hombres de poca fe”. Luego cesó el viento y en el mar hubo bonanza. Esto es incuestionablemente lo ocurrido: el Mar de Galilea con frecuencia se encrespa de pronto y del mismo modo abrupto recobra la calma. Personalmente he presenciado un cambio semejante mientras lo atravesaba en la primavera de 1912. Pero para los pescadores galileos, con su sed de prodigios se trataba de un milagro realizado por Jesús.

Esto ha ocurrido siempre así con las gentes sencillas y simples. La piedad fanática conoce muchos milagros de ese tipo; éste era comúnmente el caso en los días de Besht y sus primeros discípulos; no es posible considerar fraudulentos todos los relatos de milagros atribuidos a los “santos” de los *jasidim*: muchos de estos hombres eran realmente honestos y devotos. Sobre una base similar de fe incuestionable reposan los milagros de los otros fundadores de religiones y de los santos de los diversos credos. ¡Cuántos milagros atribuye el autor de *Aliyath-Eliyahu* al Gaon de Vilna, que vivió hace solamente ciento cincuenta años y dedicó a los *jasidim* el más profundo desprecio!

### 5) La curación de numerosos casos nerviosos.

El quinto y último tipo de milagros son las curas maravillosas de diversas clases de desórdenes nerviosos. Es obvio que Jesús tenía “poder de sugestión”, capacidad de influir sobre la gente en un grado no común. De no haber sido así, sus discípulos nunca lo habrían venerado como lo hicieron, recordando y enseñando cada una de las palabras que pronunció; el recuerdo de este hombre no podría haber persistido e influido sobre sus vidas espirituales y terrenales; tampoco ellos, los discípulos, habrían logrado gravitar sobre millares y decenas de millares de hombres gracias al poder derivado del Maestro. Esa fuerza de Jesús incluía algún elemento secreto, místico, todavía no estudiado adecuadamente por los psicólogos y médicos corrientes, quienes sólo conocen las leyes naturales hasta ahora determinadas por la ciencia.

Ese mismo don lo poseyeron Mahoma, el profeta árabe, y Napoleón, aunque en diferente grado, forma y tendencia.<sup>58</sup> El ilustrado romano Tácito registra el caso de un ciego curado por Vespasiano en Alejandría.<sup>59</sup> Ciertos hombres, dotados de un particular poder de voluntad y una vida interior

<sup>57</sup> Marcos 4: 35-41.

<sup>58</sup> O. Holtzman, *War Jesus Ekstatiker?*, Tubinga, 1903. Binet-Sanglé, *La folie de Jésus*, 3ª ed., 4 vols., París, 1911-1915, adoptan una posición extrema.

<sup>59</sup> Véase Tácito, *Historia*, IV, 81, *Caeco reluxit (Vespasianus) dies*.

de especial fuerza, pueden, por su mirada excepcionalmente penetrante o tierna, o por su fe íntima en su propia fuerza espiritual, influir sobre muchos tipos de trastornos nerviosos e incluso en casos de insania total. El que tal influencia produzca una curación completa o sólo temporaria es una cuestión que debe analizarse.

Entre las muchas parábolas recogidas por Mateo aparecen tres versículos<sup>60</sup> que hablan de un espíritu inmundo; este espíritu, después de haber abandonado a un hombre, vuelve a él, provocándole una condición peor que la inicial. ¿No habría aprendido esto Jesús a través de sus experiencias, volcando luego tal conocimiento en una parábola críptica?

Pero está claro que muchos casos nerviosos y de mujeres histéricas fueron completamente curados por la pasmosa influencia hipnótica personal de Jesús,<sup>61</sup> aunque vale la pena observar que, según Marcos lo señala reiteradamente, al Galileo le disgustaba que estos milagros se hicieran públicos. Después de su eficaz sermón en la sinagoga de Capernaum, Jesús comenzó a efectuar curaciones con mucho éxito; por ejemplo, sanó de la fiebre a la suegra de Pedro, quien lo hospedaba en su casa. Un número grande de enfermos y especialmente de “poseídos por los demonios (es decir, casos nerviosos e histéricos) se llegaron hasta él, que puso remedio a muchos, pero en lugar de regocijarse por su éxito y sacar partido del mismo, “no dejaba hablar a los demonios” (esto es, no permitía que los enfermos nerviosos a quienes curaba divulgaran el hecho).

La primera noche posterior a estas curas salió de Capernaum hacia un lugar desierto, para “orar”, es decir, meditar sobre sus hechos y pedir la ayuda de Dios. Cuando Simón y los otros discípulos fueron a buscarlo para que continuara curando a las gentes, Jesús se negó: prefería ir a los “pueblos (κωμοπόλεις) vecinos”.<sup>62</sup> Al leproso que curó le dijo que no lo hiciera saber a nadie.<sup>63</sup> Lo mismo ordenó al ciego,<sup>64</sup> al sordo y al mudo.<sup>65</sup> En otra ocasión quiso impedir que los espíritus inmundos se prosternasen ante él.<sup>66</sup> Solamente en Decápolis, en un país ajeno y entre extranjeros, donde era un exiliado y fugitivo, permitió que sus prodigios fueran divulgados.<sup>67</sup>

Cuando los fariseos le exigieron una señal convincente, se negó a proporcionar tal signo a esa generación.<sup>68</sup> Mateo y Lucas<sup>69</sup> añaden en ese punto “excepto la señal de Jonás”, que el primero interpreta como referente a la resurrección tres días después de la muerte (Jonás había estado tres días en el estómago de la ballena). Pero el sentido real de estas palabras es

(según lo dice Lucas) que los hombres de Nínive se arrepintieron aunque el profeta Jonás no realizó milagros ni dio señales; a su solo llamado, los ninivitas dieron respuesta.

En Nazaret, su ciudad natal, Jesús no logró realizar ningún milagro, porque allí no tenían fe en él. Se sigue de esto que sus curas exitosas (la mayor parte de las cuales, no obstante, sólo temporarias) eran las obtenidas con neurasténicos y enfermos semejantes, en quienes un hombre con particular poder de sugestión podía provocar fácilmente el restablecimiento de la sensibilidad corporal y espiritual. Jesús lo sabía, y es así que le dijo a una de las mujeres curadas: “Hija, tu fe te ha hecho salva”;<sup>70</sup> en otras palabras, se trataba de un caso de autosugestión. Con frecuencia, Jesús trató de conseguir que sus hechos parecieran menos maravillosos al pueblo que lo rodeaba, ansioso de presenciar “prodigios”. De la hija de Jairo, que quizá sólo estuviera desmayada cuando todos la creían muerta, dijo: “¿Por qué alborotáis y lloráis? La niña no está muerta, sino duerme.”<sup>71</sup> Cuando la criatura recobró el sentido, “les mandó mucho que nadie lo supiera, y dijo que se le diese de comer”.<sup>72</sup> Asimismo, después del milagro de la “transfiguración” en Cesarea de Filipo (al que nos referiremos más adelante) “les mandó que a nadie dijese lo que habían visto”.<sup>73</sup>

La mayoría de los estudiosos cristianos explican este disgusto por la publicidad (tan destacado por Marcos e indudablemente de carácter histórico) atribuyéndolo al deseo de Jesús de no ser confundido con un mero “obrador de portentos” más importantes que su doctrina y sus mandamientos éticos. Pero hay una explicación más simple: sus milagros no siempre se consumaban y temía intentarlos con demasiada frecuencia; le fastidiaba la publicidad por temor de que llevara a la gente a pedir más prodigios. En una ocasión en que un hombre de la multitud le llevó a un hijo que tenía “un espíritu mudo” (es decir, un insano que desvariaba, incapaz de un discurso coherente)<sup>74</sup> Jesús se irritó e increpó a las gentes. Pero si bien le resultaba algo difícil practicar estas curas, debía encararlas para influir sobre el pueblo y ser reconocido por lo menos como profeta, o como Elías, el precursor del Mesías. Los escribas nunca negaron que hubiera realizado milagros: simplemente los atribuyeron a un espíritu inmundo<sup>75</sup> —como lo hace el Talmud (“practicó la hechicería”) y el *Toldot Ieshu*—, o bien afirmaban que “tenía a Beelzebú y por el príncipe de los demonios echaba fuera los demonios”.<sup>76</sup>

Este “Beelzebú” no era, como lo supone la mayoría de los eruditos cristianos,<sup>77</sup> un dios del Mundo Superior que entre los judíos pasó a ser un demonio, lo mismo que otras deidades paganas, como “Baal Meon” (dios del

<sup>60</sup> Mateo 12: 43-45.

<sup>61</sup> Véase P. W. Schmidt, *Die Geschichte Jesu, erläutert*, Tubinga, 1904, págs. 258-265; Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 1921, I, 153-155.

<sup>62</sup> Marcos 1: 34-39.

<sup>63</sup> Marcos 1: 44.

<sup>64</sup> Marcos 8: 26.

<sup>65</sup> Marcos 7: 30.

<sup>66</sup> Marcos 3: 12.

<sup>67</sup> Marcos 5: 19-20.

<sup>68</sup> Marcos 8: 11.

<sup>69</sup> Mateo 12: 39-40; Lucas 11: 29.

<sup>70</sup> Marcos 5: 34.

<sup>71</sup> Marcos 5: 39.

<sup>72</sup> Marcos 5: 43.

<sup>73</sup> Marcos 9: 9.

<sup>74</sup> Marcos 9: 19.

<sup>75</sup> Marcos 3: 30.

<sup>76</sup> Marcos 3: 22.

<sup>77</sup> Especialmente Movers, *Die Phönizier*, Bonn, 1841, I, 266.

hogar); *Zebul*, en la literatura talmúdica, era el Templo (“quien levantó sus manos contra *Zebul*”) <sup>78</sup> o uno de los siete cielos. <sup>79</sup> La teoría de que *Baal Zebul* es empleado como denominación derogatoria en lugar de *Baal-Zebub*, y que *Zebul* deriva de *zebel*, estiércol, resulta innecesaria. <sup>80</sup> Es más sencillo suponer que *Beelzebub* (Beelzebú) constituye una nueva corrupción de *Baal-zebub*, así como *Beliar* (en los *Oráculos Sibílicos* y en otras partes) proviene de *Belial*. Siendo que los milagros y la conducta de Jesús entre el arresto de Juan el Bautista y Cesarea de Filipo concordaban con lo que se había dicho del profeta Elías, nos vemos forzados a concluir que el Beelzebú de los Evangelios ha de identificarse con el Baal-zebub mencionado en relación con Elías. <sup>81</sup>

## II. Jesús en la cúspide del éxito. Su encuentro con los fariseos

Después de su éxito inicial, Jesús casi huyó de Capernaum por temor a nuevas exigencias de milagros, y pasó a “los pueblos vecinos”. Habría enseñado luego en Corazín (cuyas huellas subsisten en las ruinas de Coraze), aldea cercana al Jordán, a una hora de viaje al norte de Capernaum, <sup>1</sup> predicado en la sinagoga (todavía existen hermosas ruinas de una sinagoga posterior construida en el mismo lugar, <sup>2</sup> y curado enfermos con el mismo buen resultado anterior. Pero también allí encontró peligrosa la gran cantidad de personas que lo seguían y tuvo miedo de atraer demasiado la atención sobre sí.

El más antiguo de los Evangelios Sinópticos dice que “ido él [el leproso curado], comenzó a publicarlo mucho y a divulgar el hecho, de manera que ya Jesús no podía entrar abiertamente en la ciudad, sino que se quedaba fuera en los lugares desiertos”. <sup>3</sup> El destino de Juan el Bautista revoloteaba ante sus ojos, pero fuera de las ciudades más grandes, en lugares desiertos, lejos de las autoridades civiles, de los funcionarios del gobierno y de los ciudadanos notables, el peligro era menor.

De estos poblados vecinos, Jesús retornó a Capernaum, donde, por las razones que ya expusimos, había fijado su residencia. Capernaum era una ciudad fronteriza y en ella había una aduana. El funcionario de la casa era un judío llamado Leví ben Halfai. Como recaudador de tributos, en esa época, éste era un hombre relativamente bien educado. Aparentemente tenía también otro nombre, Mateo, abreviatura de Matatiah, por el cual se lo menciona en el Evangelio según Mateo; <sup>4</sup> tal vez su nombre haya sido Mateo (Mattitia) ben Halfai, y siendo Halfai de ascendencia levita, Marcos y Lucas reemplazaron o cambiaron “Mattithiah ben Halfai el Levita” por “Leví ben Halfai (Alfeo)”.

Este fue el discípulo que, según Papías, recopiló los “dicursos” (*Logia*) de Jesús que constituyen la base de los tres Evangelios, pero que encontra-

<sup>78</sup> *Rosh ha-Sanhá* 17a. ,

<sup>79</sup> *Jagigá* 12b.

<sup>80</sup> Sobre este punto, véase H. P. Chajes, *Markus-Studien*, págs. 24-26.

<sup>81</sup> 2 Reyes 1: 2, 6, 16.

<sup>1</sup> Dalman, *op. cit.*, págs 135-137; véase la página 254 y sigs.

<sup>2</sup> Kohl y Watzinger, *Antike Synagogen in Galiläa*, págs. 198-202; Meistermann, *Capharnaüm et Bethsaïde*, pág. 268.

<sup>3</sup> Marcos 1: 45.

<sup>4</sup> Mateo 9: 9.

mos reunidos de manera particularmente ordenada en el Evangelio llamado (por esta misma razón) “según Mateo”.<sup>5</sup> Jesús se hizo amigo de este cobrador de impuestos y visitó su casa. A estos hombres, según ya lo hemos visto, toda la nación, de los “sabios” para abajo, los detestaba, en tanto eran representantes del gobierno romano-edomita, con un odio tan intenso que los colocaban en la categoría de los ladrones, asesinos y bandidos. En la casa de Mateo, Jesús y sus discípulos se reunieron con “publicanos (recaudadores de impuestos) y pecadores” amigos del anfitrión.

Mateo había sufrido la influencia de la cultura greco-romana y su actitud hacia la Ley judía era laxa (como la de los judíos *aczisniks*, recaudadores de impuestos, en la Rusia de Nicolás I). Los fariseos se indignaron. A Jesús mismo se lo consideraba un fariseo; ¿qué tenía que hacer con publicanos, ladrones y pecadores ignorantes? El Nazareno se defendió con una réplica aguda: “Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos.”<sup>6</sup>

Reconocía que los publicanos y pecadores eran “enfermos”, es decir, que tenían un comportamiento indecente, pero ésta era precisamente la razón por la que quería intimar con ellos. La respuesta debe de haber satisfecho a los fariseos, puesto que los Evangelios en ninguna parte sugieren lo contrario. Pero, en la opinión de los más estrictos, era impropio que ese maravilloso Rabí, con sus milagros y su doctrina ética, tuviera algo que hacer con tales desechos de la sociedad judía.

Tenían, además, otro motivo de disgusto. Jesús predicaba la llegada del Mesías, sobre cuyas huellas habrían de venir “los tormentos del Mesías”, tristezas y aflicciones que afectarían no al Mesías mismo como en la creencia posterior, sino a toda la nación y a todo el mundo. Por ello era necesario interceder por la nación y el mundo, ayunando y absteniéndose de los placeres de la vida. De allí que los fariseos, que oraban por la llegada del Mesías, y los discípulos de Juan el Bautista, que aguardaban a aquel del que Juan era precursor, practicaban el ayuno y la abstención de los gozos terrenales.

Pero eso no ocurría con Jesús y sus discípulos, quienes no seguían el ejemplo de los fariseos ni el de los discípulos de Juan. No ayunaban, no se internaban en el desierto, no comían langostas limpias y panales de miel, ni se abstenían de beber vino: incluso frecuentaban los banquetes de los publicanos. Los fariseos y los seguidores de Juan se indignaron: llamaron a Jesús “glotón y bebedor de vino” (*φάγος καὶ οἰνοπότης*),<sup>7</sup> e indagaron las razones de tal conducta. Jesús se defendió con una respuesta críptica: “¿Acaso pueden los niños del tálamo nupcial (υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος) ayunar mientras está con ellos el esposo?”<sup>8</sup> Esta defensa concuerda totalmente con una regla farisaica: “Los compañeros del esposo y todos los ‘niños del tálamo nupcial’ están eximidos de la obligación de orar y de usar filacterias (y más aún de la de ayunar) durante los siete días (de la fiesta de bodas).” El R.

<sup>5</sup> Véase la página 70.

<sup>6</sup> Marcos 2: 15-17.

<sup>7</sup> Mateo 11: 19; Lucas 7: 34.

<sup>8</sup> Marcos 2: 19.

Shila sostiene (como opinión individual): “El esposo está eximido, pero no los niños del tálamo nupcial.”<sup>9</sup>

De este modo Jesús también sugiere su mesiazgo: “El esposo es como un rey”<sup>10</sup> —y él era el Mesías Rey—. Pero ésta es una insinuación muy leve. Las palabras que siguen<sup>11</sup> constituyen una evidente adición, puesto que hasta ese momento el Galileo no había revelado, ni siquiera a sus discípulos, su condición de Mesías, y no tenía aún ninguna idea de aflicción futura ni de la muerte en la cruz. El sentido exacto de su observación era que el reino de los cielos estaba cerca, como un tiempo de alegría y gozo, como una fiesta de bodas; el esposo es el Mesías Rey, que había llegado (sin divulgarlo todavía). Por ello no era momento de ayunar; los siete días de la fiesta eximían de toda obligación religiosa, incluso del ayuno.

Jesús sugiere, asimismo, que el ayuno de los discípulos de Juan, como todas sus otras observancias religiosas, no constituía más que un injerto de lo nuevo en lo viejo, un remiendo de tela nueva en una vestimenta vieja y gastada, vino nuevo en odres viejos.<sup>12</sup> Pero el nuevo contenido exige nuevas formas. El judaísmo farisaico había de ser transformado desde la raíz; no se trataba de añadir a las leyes ceremoniales de los fariseos la norma del arrepentimiento y las buenas obras para apresurar la llegada del Mesías.

Aunque encontramos en esto una invitación a abolir las leyes ceremoniales, ella no fue comprendida por sus discípulos, y menos aún por los discípulos de Juan y por los fariseos. Jesús mismo nunca habría de atreverse a explicar que estas metáforas suyas tendían a señalar la necesidad de *una nueva Torá* (si bien es probable que la sentencia “Los mandamientos serán abrogados en el tiempo por venir”<sup>13</sup> sea más antigua que el *amorá* Rab Iósef, que nos la ha transmitido, y que ella no se refiera meramente a la vida en el mundo futuro, según surge de la *Guemará* en que aparece la cita).

Jesús continuó siendo fiel a la *Torá* antigua: hasta el día de su muerte siguió observando las leyes ceremoniales como un verdadero fariseo judío. Incluso Wellhausen se ve obligado a admitir que “Jesús no era un cristiano, sino un judío”. De no ser así resultaría incomprensible que Jacobo, “el hermano del Señor”, y Simón Pedro, el discípulo-líder, defendieran la vigencia de las leyes ceremoniales contra la opinión de Pablo (que nunca vio a Jesús), determinado a abrogarlas para que los no-judíos pudieran ser aceptados en la fe cristiana. Pero, por otra parte, de no contener la doctrina de Jesús alguna sugerencia de tal línea de acción, la idea nunca se le habría ocurrido al “fariseo Saulo”, que tampoco hubiera conseguido imponerla como regla cristiana. Pero sobre esta cuestión volveremos más adelante.

Hasta este punto no encontramos ninguna brecha entre Jesús y los fariseos. El pueblo se congregaba y seguía al Rabí farisaico cuyas palabras eran tan atractivas y que no insistía en que los hombres observaran minuciosa-

<sup>9</sup> *T. Berajot* II, 10; cf. *Berajot* 11a, 16a; *Suká* 25b-26a; *J. Suká* II, 5.

<sup>10</sup> *Pirke d'R. Eliezer*, § 16, final; véase también *J. Bikurim* III, 3.

<sup>11</sup> Marcos 2: 19-20.

<sup>12</sup> Marcos 2: 21-22; Mateo 9: 16-17; Lucas 5: 36-39.

<sup>13</sup> *Nidá* 61b.

mente *todas* las leyes ceremoniales. Había un Rabí cuyo “yugo era fácil y ligera su carga”.<sup>14</sup> Lo seguían multitudes provenientes de todas las ciudades y aldeas circundantes. Pertenecían a la clase inculta, a los *amé ha-arets*, pecadores y campesinos simples, y quizá también funcionarios y recaudadores de impuestos de los grados inferiores, obreros y jornaleros. Había seguramente muchos desocupados; a ellos se refirió Jesús en una de sus parábolas.<sup>15</sup> De tanto encontramos un rico y a veces un fariseo o estudioso de la Ley. Uno de los discípulos de Jesús era celote,<sup>16</sup> es decir, como ya hemos visto, un fariseo inclinado a “apresurar el fin”, la venida del Mesías, mediante un activo despliegue de fuerza.

Pero la mayoría eran “ignorantes de la Ley”, *amé ha-arets* en el sentido talmúdico, pero, al mismo tiempo, buscadores de Dios, de carácter humilde y de ardiente fe. No se trataba de “pecadores” deliberados, heréticos o disolutos. Su falta consistía en no observar las minucias de las leyes religiosas como lo hacían los fariseos (véase el caso del *am ha-arets* y la propiedad dieznable; al *am ha-arets* se le sospecha no mala intención, sino ignorancia; compárese con el axioma de Hillel: “Ningún *am ha-arets* puede ser hombre piadoso”).<sup>17</sup>

También había mujeres, jóvenes y viejas, de inclinación histérica y de corazón bondadoso, sedientas tanto de milagros como de buenas obras. Entre ellas estaba María Magdalena, María de Migdal, de quien Jesús había expulsado “siete demonios”. En otras palabras, había sufrido trastornos nerviosos hasta el límite de la locura. Otras eran Susana, María, la madre de Santiago el Menor y de José; Salomé,<sup>18</sup> una de nombre Iojana (femenino de Iojanán, y equivalente a Iajne, nombre que todavía conservan los judíos lituanos y polacos sin conocer su origen hebreo), esposa de Chuza, intendente de Herodes (es decir, esposa de un funcionario del tesoro de Antipas y, en consecuencia, una persona de buena posición). Lucas nos dice que todas estas mujeres “y muchas otras le servían de sus bienes”.<sup>19</sup> No sólo Jesús, sino también sus discípulos deben haber sido sostenidos por tales medios; esto podía tener cierto atractivo para los discípulos (como el de las “mesas” de las *Tzadikim jasídicos* de estos días), pero, innecesario es decirlo, no era lo que los conquistaba principalmente.

Además de estos seguidores más íntimos (de ambos sexos) también lo rodeaba “una gran multitud de Galilea”.<sup>20</sup> De este hecho no puede quedar duda alguna; aunque las palabras que siguen (“y de Judea, de Jerusalén, de Idumea, del otro lado del Jordán y de los alrededores de Tiro y Sidón”)<sup>21</sup> constituyen un agregado obvio, es evidente que sus seguidores (entre los

<sup>14</sup> Mateo 11: 30.

<sup>15</sup> Mateo 20: 2-7.

<sup>16</sup> Véase la página 199.

<sup>17</sup> *Avot* II, 5.

<sup>18</sup> Marcos 15: 41.

<sup>19</sup> Lucas 8: 2-3.

<sup>20</sup> Marcos 3: 7.

<sup>21</sup> Marcos 3: 8.

cuales debió de haber gentes de fuera de Galilea: Judas Iscariote —Ish Keriot— provenía de Judea) eran una masa considerable, y siempre había una muchedumbre a su alrededor.

Para desprenderse de ella, Jesús acostumbraba abandonar la orilla en una barca; las gentes permanecían de pie y a distancia escuchaban sus enseñanzas y parábolas. A veces, cuando una línea de embarcaciones cruzaba el Mar de Galilea, Jesús ocupaba una con sus discípulos más íntimos, los demás las otras, y el Maestro enseñaba sus parábolas precisas y sus sentencias sagaces, rodeado del encantador azul de las aguas y con las floridas orillas de la Galilea Inferior a la vista. Sería una exageración decir que sus oyentes sumaban cuatro o cinco mil personas (según lo implica el relato de los cinco millares alimentados con siete panes),<sup>22</sup> pero no puede discutirse que, en los primeros días de su ministerio galileo, las multitudes apiñadas eran tan grandes que “no cabían ni aun a la puerta”;<sup>23</sup> las gentes “oprimían” al Rabí<sup>24</sup> y (como ocurre ahora con los Rabíes *jasídicos*) persistían tanto en sus requerimientos que “ellos (Jesús y sus discípulos) ni aun podían comer pan”.<sup>25</sup>

A veces, tratando de evitar a la multitud, viajaban por agua a algún lugar desierto donde podían sentarse y reposar en privado, pero el pueblo iba a buscarlos allí.<sup>26</sup> Este fue el período de más éxito del ministerio de Jesús, si es que a unos pocos meses, o tal vez semanas, podemos considerarlos “un período”. Entonces alcanzó la cima de la popularidad, entonces fue realmente como un esposo durante los siete días de la fiesta de bodas. El recuerdo grato que los discípulos conservaron de esos pocos pero prósperos días los vinculó con Jesús de un modo tal que cuando llegaron los momentos malos siguieron rodeándolo estrechamente.

De modo gradual, el horizonte se fue ensombreciendo. Los fariseos y las autoridades locales ya habían sido disgustados por las relaciones de Jesús con “publicanos y pecadores” y por el hecho de que él y sus discípulos se abstuvieran de ayunar y frecuentaran banquetes de aquéllos. Por otro lado, la gente común, si bien en general seguía devotamente a los fariseos, prefería a ese Rabí que hacía tan liviano el yugo de la Ley. Jesús y los fariseos fueron cada vez más extraños entre sí. En una oportunidad el Nazareno le dijo a un paralítico que sus pecados le eran perdonados (obviamente debido a su sufrimiento) puesto que “el sufrimiento limpia al hombre de todos sus pecados”;<sup>27</sup> los fariseos vieron en esto una blasfemia, pues, “¿quién puede perdonar los pecados, sino sólo Dios?”<sup>28</sup> Los detalles que siguen en el relato evangélico (la curación del paralítico, que se marcha llevándose su lecho)

<sup>22</sup> Marcos 6: 45; 8: 9.

<sup>23</sup> Marcos 2: 2.

<sup>24</sup> Marcos 3: 9; 5: 24 y 31.

<sup>25</sup> Marcos 3: 20; 6: 31.

<sup>26</sup> Marcos 6: 31-33.

<sup>27</sup> *Berajot* 5a.

<sup>28</sup> Marcos 2: 3-7.

son agregados legendarios al incidente real, que fundamentalmente consistió en una disputa entre Jesús y los fariseos.

En otra oportunidad, los discípulos atravesaban un campo (según Lucas,<sup>29</sup> esto ocurrió el segundo *Shabat* después de Pascua, es decir, aproximadamente un año antes de la crucifixión, a poco de iniciado el ministerio de Jesús) y arrancaron espigas, sea para abrirse paso a través de los sembrados o para saciar su hambre con el trigo crudo (según las palabras posteriores de Jesús esta última era la verdadera razón). Los fariseos (o los sacerdotes) reprendieron a Jesús por ese acto de sus discípulos, pero él, como un verdadero fariseo, replicó basándose en la Escritura, en el relato sobre David y sus hombres, quienes en Nob comieron panes sagrados (cosa sólo permitida a los sacerdotes) debido a que estaban hambrientos. Incidentalmente, Jesús (o más bien los autores del Evangelio) confunden Ahimelec con Abiatar, del mismo modo que en la Escritura aparecen a veces confundidas palabras y frases, en versículos aparentemente recogidos de la tradición oral.<sup>30</sup> Fue entonces cuando Jesús hizo su notable afirmación de que “el *Shabat* fue hecho para el hombre, y no el hombre para el *Shabat*”.<sup>31</sup>

Este punto de vista concuerda totalmente con la opinión farisaica. El *taná* Jonatán ben Iósef, discípulo del R. Akiba, dice: “El *Shabat* os fue puesto en las manos, y no vosotros en las manos del *Shabat*.”<sup>32</sup> El R. Simeón ben Menasia, discípulo del R. Meir (también discípulo de R. Akiba), escribió: “El *Shabat* os fue entregado a vosotros, y no vosotros al *Shabat*.”<sup>33</sup> Pero ningún fariseo consentía la conclusión de que en *Shabat* era permitido arrancar espigas.

No obstante, lo que principalmente suscitó la indignación de los fariseos fue el hecho de que Jesús, en *Shabat*, curara la mano seca de un hombre. Es cierto que el Talmud concluye que no sólo “la salvación de una vida humana anula las leyes del *Shabat*”, sino que basta la posibilidad, la duda, de que haya un peligro mortal inminente; también el R. Menasia establece una regla razonable: “Un hombre puede profanar un *Shabat* para poder observar muchos otros.”<sup>34</sup>

Pero está absolutamente prohibido curar una enfermedad que no sea peligrosa; según la *Mishná* si, por ejemplo, “un hombre padece un dolor de muelas, no puede embeberlas en vinagre, pero sí lavarlas del modo usual, y si es curado, curado está”.<sup>35</sup> No había razón alguna para que Jesús (o el autor del Evangelio) preguntara a los fariseos “¿Es lícito en los días de reposo salvar la vida o quitarla?”<sup>36</sup> La salvación de una vida, como decimos, abroga las leyes del *Shabat*. La indignación de los fariseos se debía al he-

cho de que Jesús curaba en *Shabat* sin considerar la naturaleza de la enfermedad ni la urgencia del remedio. A partir de este punto comenzaron a advertir que el hombre que hasta ese momento habían considerado sólo como un *Rab* farisaico con opiniones propias sobre ciertas cuestiones religiosas (lo cual no era excepcional en la época de las controversias entre Hillel y Shamai) constituía, en realidad, un peligro para la religión y para las tradiciones ancestrales. Las autoridades locales también comenzaron a verlo con desfavor.

Marcos dice que, después de la disputa sobre la curación en *Shabat*, “los fariseos tomaron consejo contra él con los herodianos (μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν) para destruirlo”.<sup>37</sup> Capernaum estaba muy cerca de Tiberíades, la capital de Herodes y, siendo que la religión y la política no eran en aquellos días entidades separadas, para la opinión corriente quienquiera que se opusiera a las opiniones aceptadas de la nación también se oponía al orden civil. Si un hombre enfrentaba “la tradición de los ancianos” debía, finalmente, incitar al pueblo contra la autoridad gobernante; éste era particularmente el caso en la Galilea Inferior, en ese entonces foco de facciones políticas y religiosas.

Encontramos aquí un hito importante de la carrera de Jesús. También el pueblo comenzó a enfriarse con respecto a él. El pueblo veneraba a los fariseos, líderes de la democracia judía, y fue como fariseo que había venerado a Jesús (si bien éste era un Rabí que interpretaba con lenidad las obligaciones de la ley, predicaba en parábolas, curaba enfermedades y apelaba a los gustos populares).

Los fariseos inculcaron en las gentes el disgusto por Jesús. Decían que era un transgresor y amigo de transgresores (publicanos, pecadores, mujeres histéricas) y que sus curaciones se debían a un poder no-santo; que era poseído por Beelzebub, el príncipe de los demonios, el mismo al cual recurrió Ocozías, rey de Judá, estando enfermo, por lo cual mereció la áspera reprobación de Elías. Estas observaciones de los fariseos influyeron sobre la madre y los hermanos de Jesús (el padre aparentemente ya había muerto). Ellos oyeron lo que se decía de ese miembro de la familia, y decidieron impedir que continuara llevando una vida tan peculiar. Quizás hayan sufrido por el abandono que hizo Jesús de su trabajo, con el que hasta entonces los había mantenido; quizá les desagradaba que sus enemigos se burlaran de él y lo llamaron loco. Hay en Marcos un pasaje breve pero de mucha importancia: “Cuando lo oyeron los suyos (οἱ παρ’ αὐτοῦ) vinieron para prenderlo (κρατῆσαι αὐτόν) porque decían: Está fuera de sí (ὅτι ἐξέστη).”<sup>38</sup> Esto hecha un diluvio de luz sobre la conducta de Jesús y la actitud de los familiares más próximos, quienes, a pesar de los milagros, no creían en él. Veían tales milagros como tretas de un excéntrico “obrador de prodigios”, corriente en la Galilea de la época y en el Oriente en general. Su conducta con respecto a los publicanos, a la clase iletrada y a las mujeres les parecía

<sup>29</sup> Lucas 6: 1.

<sup>30</sup> Véase D. Chwolsohn, *Das letzte Passamahl Christi*, págs. 64-67; I. Abrahams, *Studies in Pharisaism*, Cambridge, 1917, págs. 133-134.

<sup>31</sup> Marcos 2: 23-28.

<sup>32</sup> *Yoma* VIII, 6; *Yoma* 85b; *J. Yoma* VIII, 5.

<sup>33</sup> *Mejilta, Ki tissa*, § 1, ed. Friedmann, 103b.

<sup>34</sup> *Yoma* 85b.

<sup>35</sup> *Shabat* XIV, 4.

<sup>36</sup> Marcos 3: 4.

<sup>37</sup> Marcos 3: 6.

<sup>38</sup> Marcos 3: 21.

extraordinaria y no muy alejada de la locura; lo mismo pensaban del hecho de que un simple carpintero se opusiera a las opiniones aceptadas de los hombres más ilustrados de la nación.

De allí que su madre y sus hermanos tuvieran la intención de hacerlo regresar al hogar, si era necesario por la fuerza; querían devolverlo a sus ocupaciones ordinarias y al círculo de la familia, hacerle olvidar su “locura” y llevarlo a recuperar su condición de buen hijo y hermano, de artesano capaz que se mantenía a sí mismo y a su gente. Pero, debido a las multitudes apiñadas y bullentes, no pudieron acercarse a él; permaneciendo a distancia, lo hicieron llamar. El respeto por la madre (un rasgo destacado de los judíos; en los diez mandamientos está a la misma altura que el respeto al padre) exigía que acudiera inmediatamente. Pero él parece haber adivinado los sentimientos de sus parientes y la razón por la que iban a buscarlo. En consecuencia, se negó con una brusquedad muy distinta de la ternura que normalmente le atribuyen los evangelistas (en especial en relación con la madre). Señaló a quienes lo rodeaban y dijo: “¡He aquí a mi madre y mis hermanos! Porque todo aquel que hace la voluntad de Dios, ese es mi hermano, y mi hermana, y mi madre.”<sup>39</sup>

Esta sentencia, dura y brusca en cierto aspecto, y grande y sublime en otro, se encuentra en el Antiguo Testamento. En la “Bendición de Moisés” se dice de la tribu de Leví: “Quien dijo de su padre y de su madre: nunca los he visto. Y no reconoció a sus hermanos, ni a sus hijos conoció, pues ellos guardaron tus palabras y cumplieron tu pacto.”<sup>40</sup> Jesús no demostraba ninguna ternura particular hacia su madre. Ya hemos observado que habló mucho del amor del padre, pero nunca se refirió al amor de la madre. De todos modos, rompió con su casa definitivamente. El Cuarto Evangelio vuelve a referirse a la madre cuando llega el tiempo de la crucifixión, pero los Sinópticos, desde este punto en adelante, no hablan más de posibles relaciones entre Jesús y su familia. Sólo después de la fundación de la “Iglesia”, posteriormente a la crucifixión, sus parientes aparecieron en un primer plano, y dos de ellos, Jacobo y Simón, se contaron entre los primeros dirigentes. Debemos insistir aquí en el hecho de que los “hermanos de Jesús” eran verdaderos hermanos, y no primos o hermanastros, según lo han pretendido muchos eruditos cristianos, debido al deseo, consciente o inconsciente, de eludir el hecho, desagradable para la Iglesia primitiva de que luego del nacimiento milagroso de Jesús, María dio a luz a otros hijos de manera normal.

Después de esto, por temor de los fariseos y “herodianos”, marchó hacia el Mar de Galilea. Dejó de enseñar en la orilla; lo hacía desde una barca en medio de las aguas; así resultaba difícil su captura por la policía de la época. Las multitudes lo escuchaban en tierra.<sup>41</sup> Permanecía fuera de las ciudades, en algún lugar desierto o tranquilo, donde no era probable que fuera ob-

<sup>39</sup> Marcos 3: 21-35.

<sup>40</sup> Deuteronomio 33: 9.

<sup>41</sup> Marcos 4: 1.

servado. Los que tenían noticias de su fama todavía acudían a él en número considerable, pero no tan grande como al principio; les predicaba mediante parábolas, con cuidado, pues sabía muy bien que aún era peligroso referirse abiertamente al Mesías, y más a su propio mesiazgo. Pero con todo persistía, fortalecido por la esperanza de que finalmente la lámpara no habría de quedar “debajo del almud o debajo de la cama”, sino que en su propio lugar iluminaría toda la casa y, antes de mucho, las cosas ocultas serían reveladas y comprendidas totalmente.

Intentó entonces una osada experiencia. Fue a Nazaret, su pueblo natal (εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ),<sup>42</sup> donde aparentemente no había estado desde que marchó a hacerse bautizar por Juan. Después de que su familia intentara “prenderlo”, viéndolo “fuera de sí”, quiso probar su poder sobre las gentes de la Nazaret nativa; tal vez esperaba fortalecer su influencia (algo debilitada a partir de la disputa con los fariseos) en un lugar donde contaba con relaciones y amigos; quizás encontrara inevitable pasar por Nazaret en sus viajes a los poblados circundantes a Capernaum. Resulta difícil determinar el orden de los acontecimientos que narran los Evangelios; es posible que Jesús haya estado en Nazaret *antes* de que su familia intentara sujetarlo. Pero es claro que volvió a su pueblo natal después de iniciado su ministerio en Capernaum, hecho este confirmado por Lucas, quien ubica la visita a esta última ciudad en los comienzos mismos de la actividad pública del Maestro.<sup>43</sup>

Jesús predicó un *Shabat* en la sinagoga de Nazaret. Según Lucas,<sup>44</sup> leyó el capítulo 61 de Isaías: “El Espíritu de Dios el Señor está sobre mí, porque me ungió Dios; me ha enviado a predicar buenas nuevas a los abatidos, a vendar a los quebrantados de corazón, a publicar libertad a los cautivos... a proclamar el año de la buena voluntad del Señor...” Estos versículos se adecuan admirablemente al precursor del Mesías: él “proclama el año de la buena voluntad de Dios”<sup>45</sup> y predica la redención del pueblo común (los “humildes” de “corazón quebrantado”).

Pero las gentes de Nazaret lo habían conocido como simple carpintero, y conocían asimismo a su madre, a sus hermanos y hermanas (del mismo modo que habían conocido a su padre). Seguramente, como es común en los pueblos pequeños dados a la difamación solapada y al escándalo, cada habitante de la aldea habría hablado cosas desagradables de los otros. En suma, esas gentes no podían imaginar que uno de ellos fuera tan sabio y capaz como para realizar milagros o, más aún, predicar la venida del Mesías. “¿No es éste el carpintero (Mateo 13: 54 dice ‘el hijo del carpintero’), hijo de María (Lucas 4: 22 dice ‘el hijo de José’) hermano de Jacobo, de José,

<sup>42</sup> Marcos 6: 1.

<sup>43</sup> Lucas 4: 16-30, y especialmente el versículo 33.

<sup>44</sup> Lucas 4: 17-21.

<sup>45</sup> Sobre la base de este pasaje los primeros Padres Cristianos infirieron que el ministerio de Jesús no se extendió más de un año. Pero también es posible lo contrario: que para ese ministerio de un año encontrarán un testimonio en la Escritura.

de Judas y de Simón? ¿No están aquí también con nosotros sus hermanas?”<sup>46</sup> Lucas<sup>47</sup> atribuye a Jesús: “Sin duda me diréis este refrán: Médico, cúrate a ti mismo.”<sup>48</sup> Los dos Evangelios más antiguos añaden: “Y se escandalizaban de él.”<sup>49</sup> Esto es objeto de una explicación en los versículos siguientes: “No hay profeta sin honra sino en su propia tierra, y entre sus parientes, y en su casa. Y no pudo hacer allí ningún milagro...”, “a causa de la incredulidad de ellos” aclara Mateo.<sup>50</sup> Este último hecho tiene una importancia imposible de exagerar; en esas palabras se reconoce la naturaleza de los milagros de Jesús y la actitud hacia él de quienes lo habían conocido en la niñez y en su vida trivial. Ellos no percibieron la transformación que se había producido en la persona de Jesús, y Jesús no pudo darles señales y pruebas que testimoniaran el cambio fundamental de su poder espiritual. Dejó Nazaret desesperado, para no volver nunca.

### III. Los doce apóstoles: nuevas disputas con los fariseos

Después de su fracaso en Nazaret, Jesús marchó a enseñar en las aldeas, donde eran más numerosos los campesinos fácilmente impresionables y los pescadores simples. Pero con esto no bastaba: necesitó discípulos permanentes que lo ayudaran y difundieran su doctrina. Había advertido que la gente común que concurría a escucharlo era como un embudo, que dejaba pasar a uno y soltaba al otro, y un día estaba con él y al siguiente con los fariseos. Le pareció entonces mejor elegir entre sus muchos oyentes a unos pocos más próximos y más sensibles a su enseñanza. Según la tradición evangélica, estos discípulos fueron doce, como las tribus de Israel; Lucas habla de setenta más,<sup>1</sup> según el número de las naciones del mundo (enumeradas en la “tabla de las naciones” del Génesis, capítulo 10, y en el Talmud y el *Midrash*).

Es difícil determinar si el propio Jesús eligió el número doce o si éste fue fijado en una época posterior, puesto que la lista de los “apóstoles” (así se llamaba a los discípulos elegidos, ya que éstos eran “enviados” —*apostello*— entre los judíos) aparece en cuatro versiones diferentes.<sup>2</sup> Pero, a despecho de tales diferencias, es probable que fuera el mismo Jesús quien determinó el número.

En primer lugar, las diferencias a que nos referimos sólo conciernen al orden; los nombres de todas las listas son los mismos, con un par de excepciones (en lugar de Tadeo o Lebeo, Lucas y los Hechos de los Apóstoles dicen “Judas hijo de Jacobo”, y en Evangelio de Mateo al recaudador Leví se lo llama “Mateo”; ya hemos sugerido que éste podía ser en realidad “Mateo el Levita”).<sup>3</sup>

En segundo lugar, los nombres de las cuatro listas pertenecen a individuos que posteriormente no se destacaron, e inventarlos no habría tenido objeto.

Finalmente, Jesús mismo prometió a sus apóstoles que “en la regeneración, cuando el Hijo del Hombre se sienta en el trono de su gloria, vosotros que me habéis seguido también os sentaréis sobre doce tronos, para juzgar

<sup>46</sup> Marcos 6: 3.

<sup>47</sup> Lucas 4: 23.

<sup>48</sup> Cf. *Gen. R.*, § 23.

<sup>49</sup> Marcos 6: 3; Mateo 8: 57.

<sup>50</sup> Compárese Marcos 6: 4-5 y Mateo 13: 57-58.

<sup>1</sup> Lucas 10: 1.

<sup>2</sup> Marcos 3: 16-19; Mateo 10: 2-4; Lucas 6: 14-16; Hechos 1: 13.

<sup>3</sup> Véase la página 267.

a las doce tribus de Israel".<sup>4</sup> No hay razón alguna para suponer que esto sea un agregado posterior de Mateo, puesto que Jesús debe haber creído que, como "Hijo del Hombre", vendría "en las nubes del cielo" y sería acercado al "Anciano de días" cuando llegara el momento del Juicio. Pensó en consecuencia en las doce tribus de Israel, y eligió doce discípulos. Pero con el transcurso del tiempo, uno de ellos, Tadeo o Lebeo (términos arameos que designan parentescos; el primero significa "pecho" de mujer, y el segundo "corazón") fue reemplazado por otro (Judas hijo de Jacobo), sea porque no tuvo éxito en su acción o porque su nombre fue olvidado; tal vez Judas era el verdadero nombre, y "Tadeo" o "Lebeo",<sup>5</sup> sobrenombres (*ben Taddai*, quizá considerado indecoroso por los apóstoles, pudo haber sido cambiado por *Lev*, "corazón").

El principal discípulo, que desempeñó un papel primordial en la historia del cristianismo, era Simón bar Jonás (luego llamado *Kefas* o *Petros*). Los Evangelios no lo defienden más de lo que el Libro de Samuel defiende a David, el amado héroe nacional. Inmediatamente después de llamarlo la "roca" (*kefas* en arameo = *petros*, roca, piedra, en griego) sobre la cual se fundaría la creencia en su mesiazgo (véase más adelante) Jesús le dice "Satán", y en el episodio de la crucifixión Simón Pedro negó conocer a su Maestro, para salvarse. Pablo también lo atacó, acusándolo de hipocresía y debilidad, llamándolo "falso hermano".<sup>6</sup>

Parece haber sido entusiasta e imaginativo, enérgico y apasionado, pero irreflexivo y no profundo; no tenía la fibra de un verdadero reformador, que debe sostenerse hasta el fin. Juan y él son expresivamente descriptos como "hombres sin letras y del vulgo".<sup>7</sup> Los otros apóstoles eran de tipo similar. Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, poseían una naturaleza apasionada; Jesús los llamó "hijos de la ira" o "hijos del trueno" (*בני רעש* o *בני רגש*). En una oportunidad sus discípulos quisieron quemar una aldea samaritana donde se negaban a recibir a Jesús, pero éste se los prohibió;<sup>8</sup> otra vez, Juan reprimió a un hombre que expulsaba demonios en el nombre de Jesús, y nuevamente Jesús hubo de corregirlo, diciéndole: "...el que no es contra nosotros, por nosotros es".<sup>9</sup> (Y así contradujo otra de sus sentencias: "El que no está conmigo está contra mí.")<sup>10</sup>

De los otros apóstoles, debemos mencionar a Simón el Celote, que en varias versiones de Marcos y Lucas es erróneamente llamado Simón el Cananeo.<sup>11</sup> Como hemos visto, un celote podía muy bien unirse al precursor del Mesías, pues los celotes sólo diferían de los fariseos por su creencia

en la posibilidad de apresurar el fin mediante la fuerza. Otro apóstol digno de mención es Tomás (*תומא* o *תומא*) en griego *Didymus* (el mellizo), que posteriormente se convirtió en símbolo de incredulidad. A Mateo el Levita ya nos hemos referido. Más adelante consideraremos a Judas Iscariote, aunque ya aquí observaremos que era aparentemente el único discípulo proveniente de Judea, es decir de Keriot, al sur de Hebrón (la actual Karyeten o Kratiya, al este de Gaza); todos los demás eran galileos.<sup>12</sup> La leyenda atribuye a Jesús la premonición de lo que habría de hacer este Judas, aunque es claro que, de haberlo sabido capaz de traicionar, nunca lo habría acogido entre los discípulos. Jesús, a pesar de su percepción penetrante, pudo no haber sido un "discernidor de corazones" en el más alto sentido. Judas llegó hasta él desde una alejada región del país, lo cual demostraba que era un hombre excepcional y que lo atraía fuertemente la nueva doctrina. Eso bastó para que Jesús lo recibiera como uno de sus más íntimos discípulos-apóstoles; hasta el fin, el Nazareno no reconoció en él el carácter ruin que lo convertiría en traidor.

La enseñanza constante fatigó a Jesús, y cuando sus enemigos se hicieron numerosos, envió a estos doce discípulos para que ellos también predicaran la pronta llegada del reino de los cielos y la necesidad del arrepentimiento y de las buenas obras. Les dijo expresamente: "Por camino de gentiles no vayáis, y en ciudad de samaritanos no entréis, sino id sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel."<sup>13</sup> En ninguna otra parte aparece el judaísmo de Jesús con tanta fuerza: como todos los judíos, era un nacionalista; el reino de los cielos era para Israel solamente; sólo más tarde "se añadirían [los gentiles] a la casa de Jacob" y "los prosélitos avanzarían apiñados en los días del Mesías".<sup>14</sup>

Los apóstoles marcharon hacia las aldeas en parejas. No debían llevar para el viaje "ni alforja, ni pan, ni dinero" (*χρῆμα*, pequeñas monedas de bronce en el cinto, es decir, en sus talegas; cf. *מאתים זון קשורים באפונדתי*);<sup>15</sup> sólo un bordón.<sup>16</sup> Ni siquiera podían vestir dos túnicas. En los lugares a los que llegaran debían preguntar por las personas dignas de recibirlos, y allí donde se los rechazara no habrían de demorarse: "sacudid el polvo de vuestros pies", es decir, salid y alejaos como de una ciudad perversa.

Según Mateo, Jesús añadió que, puesto que ellos eran "como ovejas en

<sup>4</sup> Mateo 19: 28.

<sup>5</sup> Nombre hebreo galileo: "Esto preguntó el R. José, hijo de Taddai de Tiberíades, al Rabán Gamaliel" (*Derej Eretz Rabá*, § 1).

<sup>6</sup> Gálatas 2: 4, 11-14.

<sup>7</sup> Hechos 4: 13.

<sup>8</sup> Lucas 9: 51-56.

<sup>9</sup> Lucas 9: 49-50.

<sup>10</sup> Mateo 12: 30; Lucas 11: 23.

<sup>11</sup> La versión correcta, *Καναναίος*, puede provenir de *קנאוני*, en hebreo, *קנאוני* en arameo; cf. *קנאוני (גשמים)* (*Gen. R.*, § 45).

<sup>12</sup> Contra la teoría de Schulthess (*Problem der Sprache Jesu*, pág. 54) según la cual "Iscariota" en la traducción siríaca (*סכריוטא, זכריוטא*) es *sicarius* (bandido), véase Dalman, *Orte und Wege Jesu*, pág. 265, n. 3. Véase también S. Krauss, *Judas Iskariot*, *J. Q. R.*, IV, 199-207, Londres, 1913.

<sup>13</sup> Mateo 10: 5-6.

<sup>14</sup> *Av. Zar.* 3b.

<sup>15</sup> *J. Rosh ha-Shaná*, II, 1.

<sup>16</sup> Mateo 10: 10 dice "ni", Marcos 6: 8 "solamente" y Lucas 9: 3, "ni". El texto correcto es el de Marcos: los dos Evangelios posteriores quieren magnificar la confianza que los apóstoles depositaban en Jesús: no necesitaban siquiera un bordón, pues incluso desde lejos, el Nazareno los ayudaba y defendía.

medio de lobos”, debían ser también “sutiles como serpientes y sencillos como palomas”.<sup>17</sup> Es éste un rasgo del carácter de Jesús que no se debe ignorar: veremos más adelante, y más de una vez, que Jesús no tenía de ningún modo el carácter tierno, aplacable, espiritual que describen sus apolo- gistas (incluso los cristianos “liberales”).

Así, en parejas, los apóstoles predicaron el arrepentimiento en las peque- ñas ciudades y aldeas de los alrededores. Tuvieron éxito, y los arrebató de alegría el comprobar que también ellos podían “expulsar espíritus”, es decir, practicar curas por sugestión de casos nerviosos. La literatura talmúdica nos informa que hacia fines del siglo primero o comienzos del segundo, cier- to Jacob de Kefar Sekania (o Kefar Sama) quiso curar de una mordedura de serpiente a Ben Dama, sobrino del *taná* R. Ishmael, “en el nombre de Jesús”.<sup>18</sup> Pero los apóstoles curaban también por medios naturales: “. . . ungián con aceite a muchos enfermos, y los sanaban”, según dice simplemente el evangelista.<sup>19</sup>

Jesús se alegró de estos éxitos,<sup>20</sup> pero ellos hicieron que él y sus discí- pulos fueran muy discutidos. Algunos pensaban que era “un profeta” o “uno de los profetas” (ὄς εἰς τῶν προφητῶν), es decir, no un profeta verda- dero, sino *como* un profeta (así los *jasidim* consideran a sus *tzadikim*); otros creían que era el profeta Elías, el precursor del Mesías. Esta última idea condujo a Herodes Antipas a pensar que se trataba otra vez de Juan el Bau- tista, con una nueva apariencia: Juan atrajo a grandes multitudes proclamando la proximidad del “fin”, por lo cual constituyó un peligro para el gobierno romano-edomita; lo mismo ocurría con Jesús.

Esa es la idea que los evangelistas nos transmiten con las palabras siguien- tes: “Al oír esto Herodes, dijo: Este es Juan, el que yo decapité, que ha resucitado de los muertos.”<sup>21</sup> Es obvio que un helenista tan sagaz e ilustrado como Herodes Antipas, al que Jesús llamó “esa zorra”, no tenía esa creencia literal. Su observación era metafórica, así como en estos días llamamos a todo antisemita violento “un Eisenmenger redivivo” (un Eisenmenger “que ha resu- citado de los muertos”) porque sus esfuerzos se asemejan a los de Eisen-

<sup>17</sup> Mateo 10: 16; los muchos esfuerzos de los estudiosos cristianos para traducir φρόνιμοι con una palabra menos acerba que “sutiles” no tienen en cuenta el claro símil “como serpientes” (ὄς οἱ ὄφεις) y la antitesis completada con sencillos “como palomas”. Véase *Cant. R.* sobre *Ionati bi-hag've ha-sela'*.

<sup>18</sup> *T. Julín* II, 22-23; *Av. Zar.* 27b; *J. Shabbat*, cerca del fin de IV; *J. Av. Zar.* II, 2; véase la página 39.

<sup>19</sup> Marcos 6: 13.

<sup>20</sup> La mayoría de los críticos infieren que aunque Jesús eligió doce discípulos, no los envió como “apóstoles” a otras ciudades, y que el relato correspondiente es un reflejo de los hechos de los dirigentes de la Iglesia Cristiana (véase *Ursprung und Anfänge des Christentums* I, 278-280). Pero en tal caso debemos ignorar las sentencias sobre “camino de gentiles”, y “no acabaréis de recorrer todas las ciu- dades de Israel”, etc. La crítica no puede ser en ambos sentidos, y siendo tan grande la influencia de Jesús, es absurdo reducir a la nada las acciones que de él se conservan registradas.

<sup>21</sup> Marcos 6: 16.

menger. Jesús tuvo noticias de la desconfianza de Herodes y “ensoguila” hizo a sus discípulos entrar en la barca e ir delante de él a Betsaida”.<sup>22</sup>

“El pueblo de Betsaida de Genesaret”, aproximadamente en el año 3 a. e. c. fue transformado por Herodes Filippo en “una ciudad de muchos habitantes”, y denominada “Julia, por el nombre de la hija del emperador”.<sup>23</sup> (Había otra Julia, más al sur, en el valle del Jordán, la Bet-aram de la Biblia y Bet-aramta de Josefo y el Talmud: la moderna Tel-er-Rama.)<sup>24</sup> Filippo hizo de Betsaida su capital, pues ella estaba cerca de importantes rutas a Cilicia en el nordeste y a Gamala en el sureste. Según Dalman, la separaba de Capernaum una distancia de cuatro kilómetros,<sup>25</sup> si ubicamos a Capernaum en el lugar de la actual Hirbet Arija, o el Araj. Al sudeste de estas ruinas hay un paraje semejante a una fortaleza, todavía conocido como “el-Yehudiya”.<sup>26</sup>

Siendo que Betsaida se levantaba en las orillas del Mar de Galilea y sobre importantes rutas comerciales, servía como ciudad-aduana para el este del Jordán, así como Capernaum lo era para el oeste. Su nombre hebreo era Saidan (צִידָן)<sup>27</sup> o, menos correctamente, Sidan (צִידָן) o Sidón (צִידָן):<sup>28</sup> de este nombre provienen las formas adjetivas רַבִּי צִידָנִיָּה “el Rabí de Sai- dan”, “R. José el Saidanita”,<sup>29</sup> o, impropriamente, “R. Iósef el Sidoniano”.<sup>30</sup> Es posible que se trate de צִידָתָה que el Talmud *Ierushalmi*<sup>31</sup> describe como próxima a la הַקֶּבֶץ de la Biblia, cerca de Jabneel Jamma.<sup>32</sup> Debido a la hostilidad de Antipas, Jesús marchó hacia la frontera del territorio per- teneciente a Filippo, hermano del anterior; se dirigió a la ciudad más próxima a Nazaret y Capernaum que no perteneciera a Antipas. Betsaida pudo ser la ciudad natal del discípulo de Jesús llamado Felipe, aunque no la de Pedro y Andrés.<sup>33</sup> El nombre “Julia” era todavía nuevo, no naturalizado, y los ju- díos galileos continuaban empleando la denominación hebreo-araméa primi-

<sup>22</sup> Marcos 6: 45.

<sup>23</sup> *Ant.* XVIII, II, 1; cf. *Guerras* II, IX, 1.

<sup>24</sup> *Ant.* XX, VIII, 4; *Guerras* II, IX, 1. Sobre los pasajes del Talmud y el *Midrash*, véase *Aruj ha-Shalem* de A. Kohut, II, 87-88, *Beth Rametha*.

<sup>25</sup> Dalman, *op. cit.*, 142-148.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, 146-147.

<sup>27</sup> *T. Av. Zar.* I, 8; *J. (Mishná) Kidushin* IV, II (*Kid.* IV, 14: צִידָן, y tam- bién en el *Baoli Kid.* 52a); *Guittin* IV, 7 (*Guittin* IV, 17, צִידָן) *J. Av. Zar.* V, 5 (אֶסְטֵרִיָּה דִּצִידָן): *Koh. R.* sobre *Konasti li* (צִידָן מִן צִידָן); *Semajot (Abel Rabbati)* IV, 26 (רַי יוֹסֵף בְּצִידָן).

<sup>28</sup> *J. Berajot* III, 1; *Eruvin* 47b; *Av. Zar.* 13a; *Esther R.* § 9 (צִידָן אֶבְרָהָם אֶבְרָהָם); *J. Shek.* VI, 2. Véase también *Midrash de Abba Gorión*, ed. Buber (*Aggadic Books sobre Meg. Esther*, Vilna, 1886), n. 1 al comienzo del libro. Well- hausen (*Einleitung*, 1905, págs. 37-38) puede estar en lo cierto al decir que en Marcos 7: 31, corresponde “Saidan” en lugar de “Sidón”.

<sup>29</sup> *J. Nazir* VII, 3, y cerca del final de la sección (dos veces): *J. Ketubot* XII, 7 (רַי יוֹסֵף צִידָנִיָּה).

<sup>30</sup> *Ketubot* 46a (véase A. Hyman, *To'lot Tannaim v'Amoraim*, Londres, 1910, pág. 741). S. Klein, *Monatschrift*, LIX (1915), 167-168.

<sup>31</sup> *J. Meg.*, I, 1 (véase J. Schwartz, *T'vuot ha-aretz*, ed. Luncz, pág. 219).

<sup>32</sup> Josué 19: 33; *J. Meg.*, *loc. cit.*

<sup>33</sup> Juan 1: 45; 12: 21-24.

tiva, Betsaida o Saidan, como es el hábito de las clases inferiores, especialmente entre los judíos, con respecto a las ciudades cuyos nombres son cambiados por el capricho de algún rey o gobernante.

Es posible, sin embargo, que Jesús y sus discípulos no fueran a la nueva ciudad griega, sino a una antigua aldea hebrea.<sup>34</sup> La idea de que tanto en Galilea como en Transjordania había una ciudad de nombre Betsaida proviene de un error del Cuarto Evangelio,<sup>35</sup> que en lugar de “Beisaida del otro lado del Jordán” dice inadvertidamente “Betsaida de Galilea”.<sup>36</sup> Jesús despidió a la multitud, sin permitir que lo acompañara.<sup>37</sup> Como ya el gobernante de Galilea, el tetrarca Antipas, sospechaba de él, era preferible que al distrito de Filipo entrara sin la compañía de muchas personas. No permaneció mucho tiempo en Betsaida. Era una ciudad demasiado importante, y muchos en ella los ojos que observaban. Del reproche y la maldición que Jesús lanzó sobre el lugar (junto con Corazín y Capernaum)<sup>38</sup> podemos inferir que tampoco allí tuvo demasiado éxito.

Se dirigió luego hacia “la tierra de Genesaret” (ἐπὶ τὴν γῆν Γενησαρέτ), es decir, hacia el “Valle de Genesar”,<sup>39</sup> donde muchas personas creyeron en él, lo cual disgustó a los fariseos, que lo consideraban “un pecador”. A los fariseos de Galilea se sumaron en el disgusto *los escribas de Jerusalén*, quienes estaban en la región por azar o fueron especialmente llamados por los menos doctos fariseos galileos, para discutir la posición de ese *Rab* heterodoxo. Los escribas encontraron por igual algo malo en Jesús y en sus discípulos. A esos *amé ha-arets* les faltaba piedad ortodoxa. Comían con “manos sin lavar”, descuidaban esa obligación religiosa. A escribas y fariseos les indignó que los discípulos “no siguieran las tradiciones de los ancianos”, esto es, las costumbres de los escribas.

A. Büchler muestra que, hasta la época de los *amoraím*, el rito del “lavado de manos” no estaba difundido ampliamente en la nación, que sólo se aplicaba a la comida de las ofrendas (אכילת תרומה) que practicaban los sacerdotes farisaicos exclusivamente.<sup>40</sup> Pero es difícil ubicar a los tres Sinópticos en un período tan tardío, o suponer que todos o algunos de los

<sup>34</sup> Véase Marcos 8: 22-23.

<sup>35</sup> Juan 12: 21.

<sup>36</sup> Véase F. Buhl, *Handbuch der Geographie des Alten Palästina*, Friburgo, 1896, pág. 242.

<sup>37</sup> Marcos 6: 45; ἕως αὐτὸς ἀπολύει τὸν ὄχλον (en tanto que él despedía a la multitud).

<sup>38</sup> Mateo 11: 20-22; Lucas 10: 13-16.

<sup>39</sup> Sobre esto, véase la pág. 254 y sigs. Dalman, *op. cit.*, págs. 109-110, sugiere que la forma Γενησαρέτ que no aparece ni en el Talmud ni en Josefo, fue construida por analogía con Nazaret (נצרת). Pero puede ser que se trate de la forma adjetiva femenina הארץ הגניסרית, y que el pueblo denominara así al valle, en hebreo o arameo. La lección más correcta según la da Nestle es (ἐπὶ τὴν γῆν ἡλθον εἰς Γενησαρέτ).

<sup>40</sup> A. Büchler, *Der Galiläische Am-Haarez des zweiten Jahrhunderts*, Viena, 1906, págs 114, 126-130. Véase también su *Die Priester und der Cultus*, Viena, 1895, págs. 82-83. El tema está explicado con más precisión en H. P. Chajes, *Rivista Israelitica*, I (1904), pág. 50.

discípulos de Jesús eran sacerdotes. Jesús denunció rudamente esa indignación de los fariseos. Los llamó “hipócritas”, y dijo de su piedad que era “una ley de hombres que les ha sido enseñada” (siguiendo a Isaías 29:13, que Marcos cita de la versión Septuaginta). En lugar de defenderse, los acusó de “haber olvidado los mandamientos de Dios para seguir la tradición de los hombres”. Dio como ejemplo el hecho de que Moisés dijo “honra a tu padre y a tu madre”, pero, para los fariseos, si un hombre decía “es *Corbán*”<sup>41</sup> (ofrenda a Dios) todo aquello con que pudiera ayudarte”, podía dejar de ayudar a sus padres y de observar la Ley divina tal como lo expresan los Diez Mandamientos.

Jesús (o los autores de los Evangelios) sabían que los votos eran introducidos por la fórmula *Corbán*; en la primera sección del tratado talmúdico *Nedarim* leemos que “las fórmulas de los votos son קרבן גויר, ושבועה”.<sup>42</sup> Más adelante encontramos que “*Conem, Conea* y *Cones* no son sino otros nombres del *Corbán*”.<sup>43</sup> La *Mishná* y el Talmud hacen un uso mucho mayor de la palabra *Conem* que del término *Corbán*, sea porque fueron escritos mucho después de que los *corbanot* (sacrificios) dejaran de practicarse, o porque los autores tenían algunos escrúpulos en la utilización de una palabra con tales asociaciones sagradas. Encontramos expresiones como las siguientes: “El *Corbán*, la ofrenda total (עולה), la ofrenda de harina (מנחה), la ofrenda por pecado (חטאת) la ofrenda de gracias (תודה), que yo te como están vedadas” (es decir, aquello de lo tuyo de lo que yo como está vedado como *Corbán*), pero el R. Iehudá las permite.” “*Ha-Corbán, k'Corbán, Corbán* que yo te como” están prohibidas, pero el R. Iehudá las permite. “*L'Corbán*, no te lo como” prohíbe el R. Meir.<sup>44</sup> También encontramos: “*Corbán* no te lo como”, “*Corbán* que te como”, “No es *Corbán*, no te lo como”: esto es permitido.<sup>45</sup> La palabra *Corbán* es empleada en la *Tosefta* con el sentido de voto o juramento.<sup>46</sup> En la explicación de la idea de Jesús, tiene interés la siguiente *Mishná*: “El los vio (a ciertos hombres) comiendo higos y dijo: Es *Corbán* para vosotros” (es decir, para su padre, su hermano y algunos otros). La escuela de Shamai dice: “Ellos (el padre y el hermano) lo tienen permitido, pero no los otros. La escuela de Hillel dice: A todos les es permitido.”<sup>47</sup> De modo que al padre y al hermano (y, en consecuencia, desde luego, a la madre) no los abarcaba el voto de *Corbán*, ni siquiera según la interpretación más estricta de la escuela de Shamai.

<sup>41</sup> La palabra aparece en Marcos 7: 2, en su forma hebrea, Κορβᾶν junto con su explicación en griego: ὁ ἔστι δῶρον. Josefo, *Contra Apionem*, I, 22, explica *Corbán* exactamente del mismo modo; pero véase *Guerras IX*, iv, donde el tesoro del Templo es análogamente llamado *Corbán*, Κορβᾶνς. Cf. *J. Q. R.*, XIX, 615-659.

<sup>42</sup> *Nedarim* I, 1.

<sup>43</sup> *Ned.* I, 2.

<sup>44</sup> *Ned.* I, 4.

<sup>45</sup> *Ned.* II, 2.

<sup>46</sup> *T. Ned.* I, 1-3; II, 3; IV, 5.

<sup>47</sup> *Ned.* II, 2.

Pero hay otra *Mishná* más explícita que tiene una relación directa con el cargo hecho por Jesús (o el evangelista); El R. Eleazar dice: “Ellos abren un camino al hombre (si él ha jurado por *Corbán* o *Conem*, de modo que no habrá de asumir sus votos ligeramente) por la honra debida al padre y a la madre. Los sabios lo prohíben.” El R. Tzadoc dice: “Antes de que ellos abran un camino al hombre por la honra debida a su padre y a su madre, lo hacen por la honra debida a Dios (pues Dios ordenó a los hombres guardarse de promesas y votos); en consecuencia, no puede haber votos, pues generalmente no le agradan a Dios.”

Los sabios concuerdan con el R. Eleazar que cuando se trata de una cuestión entre un hombre y sus padres (por ejemplo, “cuando un hombre, por voto, priva a su padre de su propiedad” —como dice el R. Obadías de Bertinora— o “cuando promete [en ofrenda] cosas que necesitan su padre y su madre” —según dice el R. Gershom— “la luz del exilio”) ellos “abren una puerta” por la honra debida al padre y a la madre.<sup>48</sup>

De modo que el R. Eleazar y los sabios en general están de acuerdo en que si un hombre hace un voto que perjudica a sus padres, “ellos le abren una puerta”, para que pueda honrarlos según lo ordena la Ley de Moisés, y queda liberado de su promesa. Esto es todo lo contrario de lo que sostiene Jesús. Hay tres explicaciones posibles de esta falta de coincidencia. Puede que en los tiempos del Nazareno la regla fuera distinta, o bien Jesús lanzó contra los fariseos una acusación injusta, o los autores de los Evangelios oyeron algo acerca de las reglas sobre los votos entre los *tanaim* de la época (el R. Eleazar vivió en el período inmediatamente posterior a la Destrucción) y confundieron el permiso con la prohibición.

Pero de todos modos las observaciones de Jesús en este caso fueron excesivamente severas. Se volvió hacia la multitud, y dijo, con el mayor énfasis: <sup>49</sup> “Oídme todos y entended: Nada hay fuera del hombre que entre en él y lo pueda contaminar; pero lo que sale de él, eso es lo que contamina al hombre. Si alguno tiene oídos para oír, oiga.” <sup>50</sup> La solemne introducción (“oídme todos y entended”), y la conclusión aun más solemne “si alguno tiene oídos para oír, que oiga”, que Jesús empleaba siempre que proponía algo nuevo o no generalmente aceptado, demuestran con claridad que en esa ocasión se refería a algo de mucha importancia para la totalidad del judaísmo, y no meramente para los fariseos.

No se atrevió a explicar el tema ante la multitud, pero a sus discípulos les dijo que lo que entra en el hombre son los distintos alimentos, que en sí mismos no pueden contaminarlo (sus palabras originales son francas: “porque no entra en el corazón sino en el vientre, y sale a la letrina, lo cual hace limpios a todos los alimentos”) mientras que lo que sale del hombre son las maldades (“los malos pensamientos, las fornicaciones, los homicidios, los hur-

<sup>48</sup> Ned. IX, 1. Cf. J. Mann, *Oaths and Vows in the Synoptic Gospels* (A. J. Th., 1917, XXI, 260-274).

<sup>49</sup> Marcos 7: 14-16.

<sup>50</sup> Mateo 15: 11 (véase Dalman, *op. cit.*, pág. 120).

tos, las avaricias, el engaño, la lascivia, la envidia, la maledicencia, la soberbia, la insensatez”) y eso contamina al hombre.<sup>51</sup> De este modo Jesús no sólo abrogaba el ayuno y reducía el valor del lavado de manos de “la tradición de los ancianos” o de la enseñanza tradicional corriente, sino que asimismo permitía (aunque con cautela, y como una sugerencia) la ingestión de los alimentos prohibidos por la Ley de Moisés.

La ruptura entre Jesús y los fariseos era completa.

<sup>51</sup> Marcos 7: 17-23; Mateo 15: 12-20.

Libro Quinto

**Jesús se revela como Mesías**

## I. Jesús en la región de Tiro y Sidón y en Decápolis

Las fuertes expresiones dirigidas por Jesús contra los fariseos lo muestran una vez más muy distinto de la persona “tierna” y “apacible” descrita por los cristianos (“el Cordero de Dios”; “callado como una oveja ante su esquilador”). Jesús fue un predicador combatiente, y les habló a los fariseos tan duramente como siempre lo hizo Jeremías con los sacerdotes. Su predicación era afín a la de los profetas, mientras que en sus parábolas se asemejaba más a los *agadistas* farisaicos. Pero, a pesar de ello, los fariseos no podían olvidar su actitud con respecto a la tradición de los ancianos y a las reglas referentes al *Shabat* y a las comidas prohibidas. El espíritu de la época hacía que vieran las curaciones milagrosas que realizaba Jesús como obra de Satán: “tenía a Beelzebub”, y por un espíritu inmundo expulsaba a los espíritus inmundos. Era, en consecuencia, un hechicero, un falso profeta, un seductor que llevaba al pueblo por mal camino (según lo describe el Talmud). Existía el deber religioso de ajusticiarlo. Jesús se vio obligado a escapar.

Después de la disputa sobre el lavado de manos, el Nazareno, según lo expresa Marcos, “levantándose de allí (de la ‘tierra de Genesaret’) se fue a la región de Tiro y Sidón; y entrando en una casa, no quiso que nadie lo supiese”.<sup>1</sup> Poco antes había ordenado a sus discípulos no ir “por camino de gentiles”, y de pronto él mismo marchó a las ciudades gentiles de Tiro y Sidón.<sup>2</sup> La razón es que huía de sus enemigos; esta suposición es apoyada por las palabras “no quiso que nadie lo supiese” (οὐδένας ἤθελε γινῶναι).

Sería excesivo considerar esta permanencia en el extranjero como todo un período del ministerio de Jesús y dedicarle —así lo hace Oscar Holtz-

<sup>1</sup> Marcos 7: 24. Cf. Mateo 15: 21.

<sup>2</sup> La afirmación de Marcos 5: 1, según la cual Jesús estaba en tierra de gadarenos ya antes de esto, aunque sea histórica, está por cierto mal ubicada. Theodor Reinach (*Revue des Etudes Juives*, XLVII, 177) sostiene que el nombre “Legión” dado al espíritu inmundo, y los cerdos en los que aquél entró, provienen de una confusión ignorante con la “Legión Décima” estacionada en Palestina desde el 70 hasta el 135 e. c., en cuyo estandarte se veía la figura de un jabalí. Este sería entonces un añadido tardío, y Jesús no habría estado en Decápolis hasta después de la disputa sobre el lavado de manos.

mann— una sección especial.<sup>3</sup> Pero por cierto constituye una retirada, un abandono de los lugares habituales y un esfuerzo por eludir a los esbirros de Herodes Antipas, hombre que había sido capaz (y Jesús lo sabía) de hacer matar a Juan el Bautista.

Esta parte de los Evangelios crea la impresión inconsciente que los autores hicieron partir a Jesús hacia la región de Tiro y Sidón por temor a los fariseos y Antipas, sólo porque también el profeta Elías marchó a Sarepta de Sidón huyendo de Acab, Jezabel y los profetas de Baal.<sup>4</sup> Pero en este caso el evangelista no intenta aproximar a Jesús y Elías; fue Jesús mismo quien imitó al profeta y se encontraba en la misma situación: perseguido por el poder civil y las autoridades religiosas.

Jesús, acompañado por “los doce” y algunos seguidores (eran cada vez menos; entre ellos unas pocas mujeres), marchó hacia el norte, a un lugar no comprendido dentro de los límites del País de Israel. Allí vivían muchos judíos,<sup>5</sup> pero los Evangelios sólo registran en esa zona un acto de Jesús, realizado en gracia de una mujer extranjera. En efecto, una cananea<sup>6</sup> le pidió que expulsase un demonio de su hijita. Pero la respuesta de Jesús fue tan brusca y chauvinista que si cualquier otro maestro judío de la época hubiera dicho lo mismo los cristianos nunca se lo habrían perdonado al judaísmo. Dijo Jesús: “. . .no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perrillos” (οὐ καλόν ἐστι λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις).<sup>7</sup> Según Mateo, añadió: “No soy enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel.”<sup>8</sup> Esto es lo mismo que dijo a los apóstoles al enviarlos a las ciudades judías exclusivamente. Sólo después de que la extranjera se hubo prosternado a sus pies, diciendo: “Sí, Señor, pero aun los perrillos, debajo de la mesa, comen de las migajas de los hijos”, Jesús le manifestó que el demonio había salido de su hija, “y cuando llegó ella a su casa, halló que el demonio había salido, y a la hija acostada en la cama”, es decir, pasiva después de un ataque de locura.

Esta fue la primera y única vez que Jesús trató con extranjeros (y lo hizo contra su voluntad). Otras narraciones semejantes (la referente al centurión de Capernaum que era “amigo de Israel” e hizo construir una sinagoga<sup>9</sup> y especialmente la de la mujer samaritana)<sup>10</sup> faltan en Marcos, de modo que carecen de carácter histórico. En todos sus dichos y hechos Jesús fue un judío completo: se consideró enviado a los judíos exclusivamente, y vio en su pueblo al “pueblo elegido”, puesto que estaba constituido por “los hijos de Dios”. Por ello resultaba impropio dar a los no-judíos “el pan de los hijos”; los extranjeros eran perrillos y no hijos.

<sup>3</sup> *Leben Jesu*, Tübinga, 1901, págs. 233-270.

<sup>4</sup> Cf. Lucas 4: 25-26 y 1 Reyes 17: 8-24.

<sup>5</sup> Véase J. Klausner, *Bi'vme Bayit Shení*, pág. 45.

<sup>6</sup> Para más detalles, véase H. P. Chajes, *Markus-Studien*, págs. 43-44.

<sup>7</sup> Marcos 7: 27.

<sup>8</sup> Mateo 15: 24.

<sup>9</sup> Mateo 8: 5-13; Lucas 7: 1-9.

<sup>10</sup> Juan 4: 4-42.

De no ser por esta ruda respuesta (que el evangelista no tenía ningún motivo para inventar) podría haberse supuesto que esta mujer cananea de la región de Tiro y Sidón era una imitación de la viuda cananea de Sarepta de Sidón. Pero los Evangelios fueron escritos en una época en que entre los discípulos de Jesús ya había muchos no-judíos, y ninguno habría puesto en boca del Maestro unas palabras tan duras. De modo que el episodio debe considerarse histórico.

Después de abandonar a su ciudad natal y los escenarios del comienzo de su ministerio, Jesús se llenó de indignación contra esos lugares donde había curado y enseñado y que finalmente lo rechazaron. Dijo entonces: “¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón (donde estaba viviendo) se hubieran hecho los milagros que han sido hechos en vosotras, tiempo ha que se hubieran arrepentido en cilicio y ceniza. Por tanto os digo (a los discípulos) que en el día del juicio será más tolerable el castigo para Tiro y Sidón que para vosotras (Corazín y Betsaida). Y tú, Capernaum, que eres levantada hasta el cielo, hasta el Hades serás abatida; porque si en Sodoma se hubieran hecho los milagros que han sido hechos en ti, habría permanecido hasta el día de hoy. Por tanto os digo que en el día del juicio será más tolerable el castigo para la tierra de Sodoma que para ti.”<sup>11</sup>

Esta acritud demuestra claramente que su situación había empeorado; como no advierte ningún progreso en su obra, se indigna y maldice. Tales palabras tienen algo de la severidad de las acusaciones de un Isaías o un Ezequiel: no presentan la menor huella de “ternura” y “misericordia incondicional”. Jesús era un judío, educado en los severos juicios de los profetas y a veces se dejaba guiar por ellos. Su tipo no es de ningún modo el que los cristianos se han descripto —el de un ser que perdona todo, y si es atacado no devuelve el ataque—.

Tal vez en esa época Jesús predicó la parábola de los convidados a la fiesta de bodas. Los invitados importantes no concurren; entonces se llamó a todos los caminantes, a los pobres e indigentes, al ciego y al lisiado, al bien y al mal por igual.<sup>12</sup> En otras palabras: los fariseos y los escribas, los escogidos de la nación, los más cercanos al reino de los cielos, rechazaban la invitación, y Jesús se veía obligado a reunir en torno de sí a publicanos, pecadores y ramera.

De Tiro y Sidón, Jesús retornó al Mar de Galilea, pero no a Capernaum ni al distrito oeste del lago, sino al este del Jordán: atravesó la región de “las diez ciudades” o Decápolis.<sup>13</sup> Todas esas ciudades, con la excepción de Bet Shan, eran habitadas por no-judíos y estaban en Transjordania. Sus nombres (de norte a sur) eran: Hippos (Susitha), Gadara, Abilinia (no Abel bet Ma'kha), Rafon o Rafana (cercana a Ashterot-Karnaim), Kanata

<sup>11</sup> Mateo 11: 20-24; Lucas 10: 13-15.

<sup>12</sup> Mateo 22: 1-14; Lucas 14: 16-24.

<sup>13</sup> Marcos 7: 31.

(la moderna Qanawat), Escitópilos (Bet Shan), Pella (Pehal), Dion, Gerasa y Filadelfia (Rabat b'né Ammon).<sup>14</sup>

En esa época Jesús puede haber visitado Gadara o Gerasa, más probablemente Gadara, la moderna Um-Kais, una de las más importantes ciudades de Decápolis, famosa por sus fuentes termales curativas (דגדר המתך), a las que con frecuencia se refieren Josefo y el Talmud;<sup>15</sup> se narra que el Nazareno realizó allí el milagro de expulsar los demonios (“cuyo nombre era Legión, porque eran muchos”) de un hombre que padecía *delirium tremens*. Esos espíritus inmundos entraron entonces en cerdos, que luego cayeron al agua y murieron ahogados. El cerdo sería un elemento natural en una ciudad habitada principalmente por no-judíos, pero, según lo hemos sugerido,<sup>16</sup> esta historia puede ser sólo una leyenda posterior. No obstante, ella presenta un rasgo interesante: en la región de Tiro y Sidón, y en Gadara (o Gerasa), Jesús no consideró necesario prohibir que se divulgaran sus actos prodigiosos.

En Gadara (a menos que el episodio no sea histórico) ordenó al hombre que había liberado de la “legión” de espíritus inmundos “ir a su casa, a los suyos, y contarles cuán grandes cosas el Señor había hecho con él, y cómo le había tenido misericordia”.<sup>17</sup> En una tierra extranjera —donde, aunque quizás hubiera muchos judíos, la masa principal de la población estaba constituida por griegos y sirios— no temía que los fariseos investigaran sus hechos, ni lo asustaba llevar consigo una multitud de creyentes; con todo, ni siquiera allí se atreve a entrar en las ciudades mismas. Fue seguramente entonces cuando se escapó de él esa expresión tan triste y desgarradora (que Byron aplicó metafóricamente a todo el pueblo de Israel): “Las zorras<sup>18</sup> tienen guaridas, y las aves del cielo nidos, mas el Hijo del Hombre no tiene dónde recostar la cabeza.”<sup>19</sup> No hay palabras más humanas o patéticamente adecuadas. . .

En Decápolis, Jesús no encontró respiro; no permaneció mucho tiempo allí. ¿Qué podía hacer entre gentiles él, que era judío hasta la médula? ¿Qué interés tenían los extranjeros en el Evangelio del Mesías, o en el reino de los cielos (al que sólo ingresarían los prosélitos que se adelantaran en los días del Mesías)? Desde allí fue a “la región de Dalmanuta”<sup>20</sup> o a “la región

de Magadan” (según otra lección, “Magdala”).<sup>21</sup> Sobre Dalmanuta, Furrer<sup>22</sup> piensa que estaba al norte de Capernaum, en el camino a Migdal, la moderna Minin; Joseph Schwartz lee *Talmanuta* de *Talimon*.<sup>23</sup> Hay más verdad en la teoría de Dalman, según la cual “Dalmanuta” es una corrupción de “Migdal Nunaia” (nombre dado a Magdala) o de “(ar'a) Magdalayata” (la tierra magdalena).<sup>24</sup>

Jesús no entró en la ciudad del “valle de Genesar”; permaneció en las cercanías (εἰς τὰ μέρη según Marcos, εἰς τὸ ὄριον según Mateo). En la ciudad había fariseos que exigían señales, y Jesús no quiso dárselas. Temía poner a prueba su poder en presencia de aquéllos. Sostuvo que las señales no eran esenciales: los hombres de Nínive se arrepintieron por la prédica de Jonás, quien no las había proporcionado. Esta negativa a ofrecer un signo que probara su carácter de profeta o precursor del Mesías proporcionó a los escribas un arma para desacreditar a Jesús; también los funcionarios de Herodes comenzaron a verlo como un impostor y seductor.

Consecuentemente, Jesús previno a sus discípulos: “Mirad, guardaos de la levadura de los fariseos y de la levadura de Herodes.”<sup>25</sup> Es decir, de los malos hombres de los dos partidos (cf. la expresión talmúdica: “¿Quién es el que se opone? La levadura que está en la masa y la servidumbre infligida por los poderes gentiles”).<sup>26</sup> Mateo, que no ve una referencia a un hecho real, en este punto escribe: <sup>27</sup> “De la levadura de los fariseos y saduceos”, suponiendo que tanto fariseos como saduceos exigían una señal.<sup>28</sup> Lucas habla solamente de la levadura de los fariseos.<sup>29</sup> Los discípulos interpretaron mal estas palabras; pensaron que Jesús les hablaba simplemente del pan (“masa” y “levadura”), y Jesús les reprochó su falta de comprensión.

Resultaba necesario huir de la esfera de influencia de los fariseos y de Herodes Antipas, y una vez más encontramos a Jesús pasando del territorio de aquél al de su hermano Filipo. Llegó a Betsaida (Julia) por segunda vez (aunque la narración respectiva quizá sea sólo una nueva referencia a la primera visita)<sup>30</sup> y después de permanecer allí (aparentemente en el barrio judío próximo a la ciudad hacía poco tiempo helenizada) se trasladó más al norte, a la segunda de las ciudades de la tetraarquía de Filipo, “por las aldeas de Cesarea de Filipo”.<sup>31</sup> Debe notarse que no entró en la ciudad misma; permaneció con sus discípulos en las aldeas cercanas. Cesarea de Filipo es la actual Banyas, la Pamiás del Talmud, la Πονείας griega, y la antigua

<sup>14</sup> Contrariamente a Plinio y a Schürer, excluimos a la distante Damasco de la lista de las diez ciudades; véase Schürer, II<sup>4</sup>, 148-195.

<sup>15</sup> *Shab.* 109a; *Eruvin* 61a; *Sanh.* 108a; *Meg.* 6a; *Rosh ha-Shaná* 23b (donde posiblemente se trate de Gador y no de Gadara); *T. Rosh ha-Shaná* II (I), 2; *T. Eruvin* VI (V), 13 (fin de la sección); *J. Eruvin* V, 7 (XXII, fin de la pág. 4); *J. Kidushin* III, 14; *J. Shabat* III, 1; *J. Av. Zar.* V, 15 (cerca del final de la sección).

<sup>16</sup> Véase la página 289, n. 2.

<sup>17</sup> Marcos 5: 19.

<sup>18</sup> De acuerdo con el proverbio hebreo: “ninguna zorra muere en su guarida” (*Ketubot*, 71b; *Nedarim* 81b; *J. Ketubot*, VII, 3).

<sup>19</sup> Mateo 8: 20; Lucas 9: 59.

<sup>20</sup> Marcos 8: 10.

<sup>21</sup> Mateo 15: 39.

<sup>22</sup> Citado por P. W. Schmidt, *Die Geschichte Jesu, erläutert* (II), 1904, pág. 314.

<sup>23</sup> *T'cuot ha-aretz*, ed. Luncz, pág. 228 (véase *J. Demai* II, 1).

<sup>24</sup> Dalman, *op. cit.*, pág. 116.

<sup>25</sup> Marcos 8: 15.

<sup>26</sup> *Berajot* 17a.

<sup>27</sup> Mateo 16: 7.

<sup>28</sup> Mateo 16: 1.

<sup>29</sup> Lucas 12: 1.

<sup>30</sup> Cf. Marcos 8: 22-26 y Marcos 6: 45.

<sup>31</sup> Marcos 8: 27.

Baal-Gad, límite norte de Palestina donde el Jordán abandona “la cueva de Pamias”.<sup>32</sup> Filipo la reconstruyó en honor de Augusto y, para distinguirla de la Cesarea de Judea, levantada por su padre Herodes (la “Cesarea hija de Edom” talmúdica)<sup>33</sup> y más tarde convertida en residencia del procurador romano, la nueva ciudad era llamada Cesarea de Filipo. El Talmud todavía la denomina Pamias, Apamea o Aspamiya, y a veces Cesarión, para diferenciarla de la otra Cesarea.<sup>34</sup> En esa ciudad tuvo lugar el acontecimiento que, junto con el bautismo por Juan, es probablemente el más importante de la historia de Jesús y del cristianismo.

## II. En Cesarea de Filipo: Jesús se revela a sus discípulos como el Mesías

El “Hijo del Hombre” era un caminante sin hogar en tierra extranjera. Ya no lo rodeaban, como en la Galilea Inferior, relativamente cerca de su ciudad natal, multitudes de creyentes y admiradores entusiastas. Ya no había más milagros obrados por él o para él. No podía vencer ni convertir a sus enemigos. ¿Qué poder le quedaba? ¿Cómo podían sus discípulos seguir creyendo en él? La desesperación comenzaba a introducirse furtivamente en sus corazones. También él había perdido su antigua alegría. ¿Todavía creían en él sus discípulos? En caso afirmativo, ¿qué clase de creencia era la suya? Con frecuencia había observado su torpeza. ¿Eran ésas las piedras con las cuales habría de construir y las bases sobre las que debía establecer el reino de los cielos?

Tales pensamientos sombríos lo oprimían al pie del nevado Monte Hermon, en sus pintorescos alrededores, cerca de la ciudad medio-gentil del gobernante herodiano, en una de las aldeas más norteñas de Palestina. Entonces se volvió hacia los discípulos, preguntándoles:

“¿Qué dicen los hombres de mí? ¿Quién dicen que soy?”

Los discípulos replicaron: “Juan el Bautista. Algunos dicen que Elías. Otros, que uno de los profetas.”

La doctrina y el modo de vivir de Jesús se asemejaban en gran medida a las de Juan el Bautista, a las de Elías (a quien Juan había imitado) y a las de profetas como Isaías o Jeremías, que increparon a la nación y predicaron la bondad y la justicia.

Jesús preguntó además: “Pero vosotros, ¿quién decís que soy?”

Entonces el pescador Simón, el primero de los discípulos (en el tiempo y por dignidad), se adelantó y dijo: “¡Tú eres el Mesías!”

Tal la breve narración de Marcos.<sup>1</sup> A “el Mesías” Mateo añade “el Hijo del Dios viviente”,<sup>2</sup> pero Lucas escribe simplemente “el Mesías de Dios”.<sup>3</sup> “El Dios viviente” es una expresión absolutamente hebrea, y llamar al Mesías “Hijo del Dios viviente” se justificaba por el versículo de los Salmos que

<sup>1</sup> Marcos 8: 27-29.

<sup>2</sup> Mateo 16: 16.

<sup>3</sup> Lucas 9: 20.

<sup>32</sup> *Bejorot* 55a; *Baba Batra* 74b.

<sup>33</sup> *Meg.* 6a; *Lam. R.* sobre *Hayu tzareha Trosh.*

<sup>34</sup> *Tarfgum Ierushalmi “Bamidbar”* 34, 14; *Suká* 27b בקיסרי ... בגליל העליון... ואמרו לה בקיסריון *Mešilta, Beshalai, Amalek*, 2 (ed. Friedmann 55b) במחלת קיסריון שהוא מתחת לפמייים (cf. *T’vuot ha-arets*, 239, 505-507; Derenbourg, *Massa Eretz Yisrael*, pág. 134, n. 5).

dice: “Mi hijo eres tú. Yo te engendré hoy.”<sup>4</sup> En efecto, un poco antes se dice “contra Dios y contra su ungió (el Mesías)”.<sup>5</sup> Pero esas palabras faltan en Marcos y Lucas.

Mateo prosigue: “Entonces le respondió Jesús: Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo reveló carne ni sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo también te digo, que tú eres Pedro (*Petros*, ‘roca’ en griego; en arameo, *Kefas*) y las puertas del Hades no prevalecerán contra ti (las palabras ‘y sobre esta roca edificaré mi iglesia’ faltaban en la versión primitiva del Evangelio utilizado por Efrén Syrus, autor patristico del siglo cuarto). Y a ti te daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que atares (prohíbas) en la tierra será atado en los cielos, y todo lo que desatares (permitas) en la tierra será desatado en los cielos.”<sup>6</sup>

En adelante Simón bar Jonás fue siempre llamado “Kefas” o “Petros”. No obstante, nada de esto aparece en Marcos ni en Lucas. Los versículos siguientes, en los que Jesús le dice a Pedro “Satanás”, también contradicen lo que aparece en Mateo. Pero incluso en la breve versión de Marcos hay una cierta solemnidad, y ella demuestra que en el círculo de los apóstoles subsistía la fuerte impresión que el reconocimiento del mesiazgo en Cesarea de Filipo produjo tanto en Jesús como en los discípulos.

Es claro que entonces acaeció un hecho muy importante. A Jesús lo conmovió profundamente la circunstancia de que, aún en la mala situación en que se encontraba, sus discípulos no desesperaran y que, a pesar de la falta de inteligencia que les conocía, algunos de ellos lo reconocieran como Mesías. Quizá fue entonces cuando, en su felicidad, pronunció estas maravillosas palabras: “Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas de los sabios y de los entendidos, y las revelaste a los niños (en comprensión).”<sup>7</sup> No obstante, los tres Sinópticos afirman unánimemente que Jesús prohibió a sus discípulos que divulgaran lo que acababan de saber: el lugar y el momento eran inconvenientes.

También son unánimes en aseverar que inmediatamente después de este episodio Jesús comenzó a enseñar a los discípulos que “el Hijo del Hombre debía sufrir muchas cosas”, que los ancianos y principales sacerdotes lo rechazaban, y que habría de morir y resucitar al tercer día.<sup>8</sup>

Lo más probable es que luego de que sus discípulos reconocieran su mesiazgo, hablara de los sufrimientos que debía padecer. Negarlo equivale a hacer incomprensible toda la historia del cristianismo. Si los discípulos, después de la crucifixión, creyeron en un Mesías sufriente fue porque Jesús, en vida, les habló de tales padecimientos: a) él conocía el destino que

<sup>4</sup> Salmos 2: 7.

<sup>5</sup> Salmos 2: 2.

<sup>6</sup> Mateo 16: 17-19.

<sup>7</sup> Mateo 11: 25; Lucas 10: 21; véase la sentencia del amorá temprano R. Iojanán: “Desde que el Templo fue destruido [el don de] la profecía se le retiró a los profetas, y ha sido dada a los locos y a los niños” (B. *Batra* 12b). Cf. Ed. Meyer, *op. cit.*, I, 280-291.

<sup>8</sup> Marcos 8: 31; Mateo 16: 21; Lucas 9: 22.

tuvo Juan el Bautista; b) en esa época era perseguido y sufría en tierra extranjera; c) la venida del Mesías era imposible sin los “tormentos del Mesías”. Es cierto que estos últimos no son para el Talmud sufrimientos que afectarían al Mesías mismo, sino que eran propios de la edad mesiánica:<sup>9</sup> pero este “Hijo de Hombre” que se encontraba perseguido por fariseos y herodianos, y que no esperaba imponer sus convicciones mesiánicas mediante una victoria bélica, debe haber comenzado a imaginar que, antes de su triunfo, aquellas dolencias habrían de recaer sobre él mismo. Además, debían sobrevenirle en Jerusalén. Dijo que “los ancianos, los principales sacerdotes y los escribas lo rechazarán”, y éstos estaban solamente en Jerusalén. Por ello, una vez que Pedro hubo confirmado la propia creencia y esperanza de Jesús, éste anunció que como Mesías iría a Jerusalén.

Ningún lugar era más adecuado para la revelación del Mesías, ni había tiempo mejor que el de la fiesta de Pascua, la fiesta de la redención nacional (y, en consecuencia, la fiesta del Mesías), cuando centenares de miles de personas se congregaban en la ciudad del Templo.

Seguramente Jesús dijo esto a sus discípulos, *pero nada más que esto*. Sostener que previó su muerte y resurrección al tercer día es ir más allá de los límites de lo probable. Algunos estudiosos cristianos entienden que “después de tres días” significa “después de un breve lapso”, según el versículo de la Escritura: “Nos dará vida después de dos días; en el tercer día nos resucitará, y viviremos delante de él.”<sup>10</sup> Pero los Evangelios en ninguna parte utilizan ese pasaje para explicar la “profecía”; sería una coincidencia, próxima al milagro, que haya hablado de la suerte que le aguardaba basándose en la Escritura, y que luego lo hayan efectivamente matado, encontrando los discípulos que al tercer día se levantaba nuevamente.

Además, como veremos, Jesús temía la perspectiva de morir; si ya la había previsto en Cesarea de Filipo, y pudo acostumbrarse a ella durante las semanas o incluso meses que mediaron hasta la consumación de su destino, ¿por qué lo atacó súbitamente esa “fragilidad humana” que los evangelistas describen? ¿Y por qué la crucifixión alarmó tanto a los discípulos, que huyeron en todas direcciones? Marcos percibe la dificultad y señala que “ellos no entendían esta palabra, y tenían miedo de preguntarle”.<sup>11</sup> Pero Jesús volvió sobre el tema varias veces; ¿cómo pudieron olvidarlo en el momento del arresto y de la crucifixión?

La totalidad de la idea de un Mesías ajusticiado era, en la época de Jesús, imposible de comprender, tanto para los judíos como para Jesús mismo. Las palabras de Isaías (53) se interpretaban en su sentido literal, como referentes a la *nación* de Israel y no a un Mesías humano. “El Mesías ben Iósef que será ajusticiado”<sup>12</sup> era una concepción que, según yo mismo he demostrado en otro lugar,<sup>13</sup> no apareció hasta después de Bar Cojba. Debemos,

<sup>9</sup> J. Klausner, *Die Messianischen Vorstellungen*, págs. 46-49.

<sup>10</sup> Oseas 6: 2.

<sup>11</sup> Marcos 9: 32.

<sup>12</sup> *Suká* 52a.

<sup>13</sup> Klausner, *op. cit.*, 86-103.

por lo tanto, concluir que las palabras “y ser muerto y resucitar después de tres días (καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι)” constituyen una adición posterior de los discípulos de Jesús, quienes narraron y escribieron esta historia después de que su vergonzosa muerte se hubo transformado en una prueba convincente de su mesiazgo; pero en lo que respecta a la creencia de que Jesús previó esa muerte horrible, ningún discípulo judío podía aceptar a un “Mesías crucificado”, a “un maldito de Dios que es colgado”.

De modo que, en Cesarea de Filipo, Jesús les dijo a sus discípulos que iría a Jerusalén y allí sufriría mucho, pero finalmente obtendría la victoria y sería reconocido como Mesías por la multitud llegada a la ciudad para celebrar la Pascua. A Simón Pedro le disgustó la perspectiva: apartó a Jesús y comenzó a reprocharle que pensara de ese modo. Siendo que habían sido perseguidos y corrieron grandes peligros en Galilea, ¿cómo podían atreverse a ir a Jerusalén, centro de la autoridad civil y religiosa, donde los riesgos que los amenazarían a ellos, simples galileos, eran siete veces mayores?

A Jesús, totalmente absorbido por su gran idea, lo asustaron estos seductores argumentos de su discípulo predilecto, tanto más cuanto que eran razonables; se desprendió enérgicamente de Pedro y, en presencia de los otros, le dijo: “¡Quítate de delante de mí, Satanás! Porque no pones la mira en las cosas de Dios, sino en las de los hombres.” Es decir, que Pedro respetaba más los hechos corrientes que el gran destino mesiánico que Dios le había reservado a Jesús y a sus seguidores. Les subrayó entonces a los discípulos que también ellos habrían de sufrir por su causa, pero que perder sus vidas por él y por su evangelio era salvarlas, “porque, ¿qué aprovechará al hombre si ganare todo el mundo, y perdiere su alma?”

Ciertas palabras que aparecen en esta parte del texto —“niéguese a sí mismo, y tome su cruz”—<sup>14</sup> deben considerarse una adición posterior: la crucifixión no era una pena capital judía, y el galileo Jesús no pudo haber empleado esa figura puesto que su tierra natal no tenía entonces un procurador romano y en ella regían todavía los procedimientos legales judíos. Pedro sugirió a Jesús que en Jerusalén, ellos, simples galileos, serían objeto de mofa para el pueblo de la ciudad. Jesús le respondió: “El que se avergonzare de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, el Hijo del Hombre se avergonzará también de él, cuando venga en la gloria de su padre con los santos ángeles.”

Esa venida del Hijo del Hombre ya no estaba ubicada en un futuro distante: “De cierto os digo que hay algunos de los que están aquí, que no gustarán la muerte hasta que hayan visto el reino de Dios venido con poder.”<sup>15</sup> Esa era la consoladora recompensa de los sufrimientos que los discípulos soportarían por el Hijo del Hombre: él se manifestaba a ellos como el Mesías, a la altura de los ángeles santos, provocando el “fin” de sus días.

<sup>14</sup> Marcos 8: 34.

<sup>15</sup> Marcos 9: 1.

Y mientras vivió un hombre de la generación de Jesús, esta creencia mística persistió en el cristianismo.

Esa convicción estimuló el ardor de los discípulos más íntimos. La visión de Jesús, la visión sobrenatural de un Mesías de pronta llegada, les produjo visiones también a ellos.

Pedro y los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, tres entusiastas, dos de ellos “hijos del trueno”, vieron a Jesús de un modo nuevo, tres días más tarde, cuando ascendieron con él a la cima de un alto monte (difícilmente el Tabor, según una tradición cristiana carente de base;<sup>16</sup> tal vez el Hermón, relativamente cercano a Cesarea de Filipo y cuya cima está cubierta de nieves perpetuas). El se transfiguró ante ellos y sus vestimentas se volvieron “resplandecientes”, muy blancas —como la nieve del monte Hermón—. Como Mesías, Jesús era para ellos muy diferente de lo que había sido como *Rab* farisaico o “galileo caminante”.

En esta visión diurna les pareció a los discípulos ver a Moisés y Elías hablando con Jesús. La imaginación de Pedro lo llevó a proponer que hicieran “tres tabernáculos” o “enramadas”: uno para Jesús, otro para Moisés y otro para Elías. Para el simple judío galileo, resulta obvio que Jesús no era más que el sucesor de Moisés y Elías: Moisés fue el gran legislador y el mayor de los profetas; Elías, el gran obrador de prodigios y precursor del Mesías, y Jesús era el Mesías que habría de venir y promulgar la Ley de Moisés en todo el mundo, con la ayuda de milagros, semejantes a los de Elías. . .

También en esta ocasión Jesús previno a sus discípulos que se abstuvieran de divulgar lo que habían presenciado;<sup>17</sup> sólo en Jerusalén tendría lugar la revelación final y total ante la masa del pueblo. Ante una duda de los discípulos, en el sentido de que precediendo al Mesías debía venir Elías, Jesús replicó que Elías ya había estado entre ellos, con la apariencia de Juan el Bautista.<sup>18</sup>

Todo estaba dispuesto para la revelación del Mesías, pero ella debía realizarse en Jerusalén, la Ciudad Santa, donde tendría la mayor publicidad posible, y no en un extremo abandonado del mundo como lo era la Galilea Superior.

<sup>16</sup> Véase Dalman, *op. cit.*, págs. 176-179, quien sugiere que la elevación de que se trata fue Tel Abu'l-Nada (1257 metros) o Tel Abu'l Hanzir, o Tel el-Ahmar (1238 metros), todas ellas cercanas a Cesarea de Filipo.

<sup>17</sup> Marcos 9: 9.

<sup>18</sup> Marcos 9: 11-13; Mateo 17: 13.

### III. El viaje a Jerusalén: en Jericó

Jesús y sus discípulos comenzaron entonces el viaje a Jerusalén. De Cesarea de Filipo marcharon hacia la Galilea Inferior, sea para que los discípulos pudieran despedirse de sus familias o vender sus propiedades, o bien porque la ruta más fácil a Jerusalén era la que pasaba por esa región. Nuevamente Marcos afirma que Jesús deseaba que nadie supiera de él.<sup>1</sup> Fueron a Capernaum por última vez, y allí, como un buen judío, Jesús pagó su medio siclo para el fondo del Templo. Esto ocurría poco antes de Pascua, en el mes de *adar*; según la *Mishná*, “el primero de *adar* ellos piden los siclos”; “el día quince del mes los cambistas (necesarios debido a las diversas monedas corrientes) están en la ciudad, y el día veinticinco ocupan sus lugares en el Templo”.<sup>2</sup> A mediados del mes de *adar* Palestina está en su mejor tiempo, totalmente cubierta de flores.

Jesús consideró que ellos no estaban obligados a pagar el medio siclo: el Mesías y sus discípulos son los hijos de Dios y, por lo tanto, no necesitan pagar tributos; pero, en la situación de ese momento, no quiso suscitar oposición (“ser un obstáculo para ellos”), y así, “en gracia a la paz”, ordenó a sus discípulos que pagaran.<sup>3</sup>

Mientras estaba en Capernaum, oyó Jesús a “los doce” disputar sobre quién sería mayor en el reino de los cielos. Entonces tomó a un pequeño, lo colocó en medio de ellos y dijo: “Este niño, y quienquiera sea simple como un niño y se humille a sí mismo como un niño, ése será el mayor en el reino de los cielos.” Hay aquí un paralelo con la *baraita* que dice: “Los pequeños perciben la presencia de la *Shejina*.”<sup>4</sup> El más grande no será el gobernante, como en este mundo, sino el que sirva a todos: el primero será el último.

Les reprochó a los discípulos que disputaran por honores; si ellos estaban en falta, ¿en quién podía realmente confiar para la difusión de su doctrina?

<sup>1</sup> Marcos 9: 30.

<sup>2</sup> *M. Shek.* I, 1 y 3.

<sup>3</sup> Mateo 17: 24-27.

<sup>4</sup> *Tractate Kalá Rabati*, 2, *Baraita* 8; cf. *Ejá R.* sobre *Va-ietze mi-bat Tzion* (ed. Buber, 70); *Midrash Salmos* 22: 32, ed. Buber, 99 (y n. 164). Cf. también “Mirad que no menospreciéis a uno de estos pequeños; porque os digo que sus ángeles en los cielos ven siempre el rostro de mi Padre que está en los cielos.” (Mateo 18: 10.)

¿No eran sus hombres la sal de la tierra? El propósito de la sal es prevenir la podredumbre, pero si la sal misma pierde su sabor, ¿cómo impedir que se malogre? Muy lejos de ellos debía estar la búsqueda de honores.

Pero les prometió el mayor honor de todos: “De cierto os digo que en la nueva creación (*παλιγγενεσία*, ‘el nuevo mundo’ de la literatura apocalíptica y de los *midrashim* hebreos), cuando el Hijo del Hombre se siente en el trono de su gloria, vosotros que me habéis seguido también os sentaréis sobre doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel. Y cualquiera que haya dejado casas, o hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o mujer, o hijos, o tierras por mi nombre, recibirá cien veces más (*ἑκατονταπλάσιονα λήψεται*), y heredará la vida eterna.”<sup>5</sup>

De modo que el ideal del Nazareno no era exclusivamente espiritual: se trataba de un verdadero ideal mesiánico judío, material y terrenal. Volveremos sobre este punto más adelante. A pesar de la reprobación de Jesús, los discípulos continuaron procurando su propio honor y gloria: Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, le pidieron que cuando él estuviera sentado en “su trono de gloria” como Hijo del Hombre, ubicara a uno de ellos a su derecha, y al otro a su izquierda. Mateo se avergüenza de exponer este rasgo de los principales apóstoles, y señala que fue la madre quien pidió ese honor para sus hijos.<sup>6</sup>

Pero Jesús les previno que antes de llegar a su gran gloria, él debía beber de la copa de la aflicción: ¿eran también ellos capaces de hacerlo? Respondieron que sí. Entonces continuó: “. . . el sentaros a mi derecha y a mi izquierda, no es mío darlo, sino a aquellos para quienes está preparado por mi Padre”.<sup>7</sup> Jesús no se consideraba todopoderoso: el Mesías judío era también un “hombre de los hijos de los hombres” (tal la expresión del judío Trifón en el *Diálogo* de Justino Mártir).<sup>8</sup> En la edad mesiánica, el verdadero redentor y el poder final será el propio Dios: el Mesías es sólo su más importante instrumento.

Según Lucas,<sup>9</sup> Jesús intentó llegar a Jerusalén a través de Samaria (a la que el Talmud describe como “faja divisoria de los cutitas”).<sup>10</sup> Los fariseos, que todavía consideraban a Jesús como uno de ellos, lo previnieron contra Herodes Antipas,<sup>11</sup> pero él ya no temía a “esa zorra”,<sup>12</sup> puesto que sólo estaba de paso por su territorio, y pronto lo habría abandonado. Decidió seguir el camino de Samaria que no estaba en posesión de Herodes, sino del procurador romano, desde que Arquelao fue enviado al exilio.

Siendo los samaritanos enemigos de los judíos, era dudoso que permitieran el pasaje por su territorio a un grupo de galileos; por ello, Jesús envió

<sup>5</sup> Mateo 19: 28-29.

<sup>6</sup> Mateo 20: 20.

<sup>7</sup> Mateo 20: 23.

<sup>8</sup> *Dialogus cum Tryphone Judæo*, comenzó del § 49.

<sup>9</sup> Lucas 9: 51-53.

<sup>10</sup> *Jagiga* 25a; cf. *J. Jagiga* III, 4; *Ejá R.* sobre *Gadar ba'adi*; *Scholion a Meg. Taanit*, III.

<sup>11</sup> Lucas 13: 31-3.

<sup>12</sup> Lucas 13: 32.

a los discípulos más arrojados, Santiago y Juan, para que encontraran la ruta transitable. Pero los samaritanos los habrían detenido. El grupo se dirigió entonces “a la región de Judea y al otro lado del Jordán”,<sup>13</sup> es decir, hacia el este, a través del Valle del Jordán. Este valle es mencionado en la *Mishná* junto con la “Galilea Inferior”, la “Galilea Superior” y “la montaña y el llano” de Judea.<sup>14</sup> Así llegaron a los bosques cercanos al río, el *Zur* árabe, conocido como “el orgullo del Jordán”, por su lujuriosa vegetación de álamos blancos, tamariscos, malvas, etcétera.<sup>15</sup>

Allí no había peligro: el distrito estaba poco poblado, debido al calor que prevalecía en él durante nueve meses del año. Las gentes de las ciudades y aldeas vecinas se acercaron al lugar: querían ver al “obrador de prodigios”. Algunos fueron con niños, para hacerlos bendecir por el santo, y los discípulos los rechazaron: el Mesías no debía ser perturbado. Pero Jesús se indignó: “Dejad a los niños venir a mí y no se los impidáis, porque de los tales es el reino de Dios. De cierto os digo que el que no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él. Y tomándolos en los brazos, poniendo las manos sobre ellos, los bendecía.”<sup>16</sup>

Tenemos aquí una nueva característica, atractiva e importante, que debemos añadir a lo que ya hemos dicho sobre “el mayor en el reino de los cielos”.<sup>17</sup> Análogamente, en el Talmud encontramos: “No toquéis a mis Mesías”,<sup>18</sup> es decir, a mis ungidos, los niños de la escuela.<sup>19</sup> Ya nos hemos referido a una *baraita* similar: “Los niños perciben la presencia de la *Shejiná*.”<sup>20</sup>

A medida que se acercaban a Jerusalén, la nerviosidad, ya notable en Pedro, se hizo mayor en todos los discípulos. Marcos dice: “Iban por el camino subiendo a Jerusalén, y Jesús iba delante, y ellos se asombraron y lo seguían con miedo.”<sup>21</sup> Temían a la gran ciudad, con sus autoridades romanas y judías, sus escribas y sus sacerdotes aristocráticos. Jesús los alentó y señaló el camino: el gran día de su manifestación pública como Mesías ante las miradas de peregrinos estaba cada vez más próximo.

Cruzaron el Jordán y llegaron a Jericó, donde se habían reunido grandes multitudes. Lucas<sup>22</sup> conserva un relato sobre el rico Zaqueo, que era jefe de los publicanos (ἀρχιτελώνης). Este hombre, de corta estatura, trepó a un árbol sicómoro para poder ver al Nazareno. Jesús lo reconoció (es decir, que ya era de su conocimiento) y le pidió que le permitiera pasar la noche en su casa, probablemente porque, como huésped de una persona tan rica e importante, esperaba quedar libre de peligros. Los que vieron esto se indignaron de que Jesús eligiera ser huésped de un pecador (como lo

era todo publicano o recaudador de tributos). Entonces Zaqueo juró arrepentirse, dar la mitad de su riqueza a los pobres, y devolver cuadruplicada cualquier exacción injusta de que fuera culpable. Jesús se regocijó y dijo que él, el publicano, “era también un hijo de Abraham”.

Siendo tan característica y destacada, esta narración falta, no obstante, en Marcos y en Mateo. Por otra parte, los tres Sinópticos<sup>23</sup> recogen un episodio que en cierto modo sirvió de introducción para la revelación del Mesías. En el camino de Jericó a Jerusalén, Bartimeo υἱὸς Τιμαίου, o, en hebreo (בֶּן טִימַי), un mendigo ciego a quien le dijeron que estaba pasando “Jesús de Nazaret” (tal la narración que aparece en Marcos y Lucas; en Mateo falta “Jesús de Nazaret”, y los mendigos son dos y no uno) gritó: “¡Jesús, hijo de David, ten misericordia de mí!” Esa fue la primera vez que se llamó a Jesús “hijo de David”, el más acostumbrado título del Mesías.<sup>24</sup> Muchos de los miembros del círculo de Jesús quisieron imponer silencio al ciego, pues el Maestro aún no se había manifestado públicamente como Mesías y, con la excepción de los discípulos, todos lo seguían viendo como un *Rab* farisaico o, a lo sumo, como a un profeta. Pero el mendigo insistió con sus gritos: “¡Hijo de David, ten misericordia de mí!”

Jesús la aprobó: ése fue el prelude de su manifestación pública. Llamó a Bartimeo y lo consoló; según los evangelistas, esto se transformó en un milagro: el ciego recuperó la vista. No obstante, lo que podemos inferir de esta historia es que Jesús, habiéndose preparado para declararse públicamente en Jerusalén como Mesías, vio en el mendigo ciego al precursor de la revelación próxima.

<sup>13</sup> Marcos 10: 1.

<sup>14</sup> *Sheviit*, IX, 2.

<sup>15</sup> Dalman, *op. cit.*, 76-77.

<sup>16</sup> Marcos 10: 13-16; Mateo 19: 13-15; Lucas 18: 15-17.

<sup>17</sup> Véase la página 300.

<sup>18</sup> Salmos 105: 15; I Crónicas 16: 22.

<sup>19</sup> *Shab.* 119b.

<sup>20</sup> *Tractate Kalá Rabati*, § 2, *baraita* 8.

<sup>21</sup> Marcos 10: 32.

<sup>22</sup> Lucas 19: 1-10.

<sup>23</sup> Marcos 10: 46-52; Mateo 20: 29-34; Lucas 18: 35-43.

<sup>24</sup> J. Klausner, *Die Messianischen Vorstellungen*, pág. 67; véanse también las páginas 39-44.

## IV. En Betfagé: Jesús se revela públicamente como el Mesías

Cinco días antes de la Pascua, en el segundo día de una semana cuyo *Shabat* coincidió con la festividad mencionada, Jesús y los doce se acercaron a Jerusalén, al barrio más exterior, Betfagé, al que el Talmud frecuentemente cita en la expresión “fuera del muro de Betfagé”, en el sentido de “enteramente fuera de la ciudad”.<sup>1</sup> Hay quienes suponen que Betfagé es la moderna Et-Tur, en la cima del Monte de los Olivos, erróneamente llamada “Tur-Malka” por los judíos.<sup>2</sup> Es más probable que fuera el distrito extremo de la ciudad misma, que sólo dudosamente podía incluirse dentro de sus límites.<sup>3</sup> *Betfagé* se traduce generalmente como “casa de higos”, por el versículo התאנה חנטה פגיה, “la higuera ha echado sus higos”,<sup>4</sup> y el pasaje de la *Mishná* וצמל בוחל, פגה,<sup>5</sup> tres nombres que designan a estos frutos en diversos grados de madurez; פגה, indica un higo verde, y esta palabra se opone a בוחל, que es un higo ya lleno de zumo pero aún no totalmente maduro, mientras que צמל es el fruto pasado; se distinguen, además, los בכורה, primeros frutos maduros de junio; la תאנה, maduros en agosto, y la פגה, frutos en el estado en que aparecen en el árbol. No obstante, siendo que la palabra está escrita casi siempre con *alef* (בית פאגי) y no (פני) Dalman sostiene que פאגי no está relacionado con פגה,<sup>6</sup> sino con el latín *pagus*, distrito. De modo que Betfagé significaría “casa del distrito”, la casa limítrofe de Jerusalén.<sup>7</sup> Pero a pesar de la aparición de פגן en el *Midrash*, nunca encontramos, ni en la literatura talmúdica ni en la *midráshica*, la pa-

labra פאגים o פאגי en el sentido indicado. En consecuencia, es preferible aceptar la antigua explicación, según la cual Betfagé significa “casa de higos”, un lugar donde los פגים, higos verdes (o quizás “higos salvajes”) eran abundantes.

Quizás este nombre indujo a los evangelistas (o a sus fuentes, los discípulos de Jesús) a narrar en este punto el milagro de la higuera estéril.<sup>8</sup> Cerca de Betfagé estaba la aldea de Betania (Beth-Aniya o Beth-Th'ena), la actual El'azariya (así llamada en recuerdo de la resurrección de Lázaro—Eleazar—). A pesar de las opiniones en contrario de Dalman<sup>9</sup> y Klein<sup>10</sup> (según quienes Betania es Beth-Th'ena, mientras que la Beth-Hine del *T. Sheviit*, VII, 14; *Eruvin* 28b, *Pesajim* 53a, estaría aparentemente cerca de Anin, al este de Cesárea) es probable que Βηθανία sea la Beth Hini o Bethoani (Beth-Aniya), Beth-Anya mencionada en el Talmud precisamente en un lugar donde también se hace referencia a “higos verdes y maduros”.<sup>11</sup> En todo caso es difícil compartir la opinión de que “los tenderetes de feria de la casa de Anás” son la Betania de los Evangelios, aunque “los tenderetes de feria de la casa de Hino” aparecen en un caso en lugar de “los tenderetes de la casa de Anás”.<sup>12</sup> De todos modos, Jesús y sus discípulos se detuvieron en Betfagé; luego el Maestro envió a dos de los apóstoles a una aldea que estaba frente a la anterior para procurar el pollino de una asna sobre el que ningún hombre hubiera montado, como correspondía a la cabalgadura del Mesías (pues “sobre su trono ningún extraño se sentará”, y la “becerra roja” tampoco debía haber soportado nunca el yugo).

El hecho es claro: Jesús quería entrar en Jerusalén como el Mesías. Pero el *Rab* galileo, pobre y perseguido, no podía presentarse en la Ciudad Santa, gobernada por extranjeros, como un conquistador; eligió, en consecuencia, hacerlo “manso y sentado sobre un asno” para cumplir de este modo la Escritura:<sup>13</sup> “Alégrate mucho, hija de Sión; da voces de júbilo, hija de Jerusalén; he aquí tu rey vendrá a ti, justo y con salvación, humilde y cabalgando sobre un asno, sobre un pollino hijo de asna.”

Estos versículos se adecuan totalmente a la condición social y mental de Jesús: éste fue a Jerusalén como Mesías Rey y era un *tsadik*, un justo, pues no predicaba guerra y conquista, sino arrepentimiento y buenas obras. Además, “tenía salvación”—de sus perseguidores de Galilea—; era también “pobre” (humilde) y, según todas las apariencias, un simple galileo. Por

<sup>1</sup> *Menajot*, XI, 2; 78b; *Pesajim* 63b, 91a; *Baba Metzia* 90a; *Sanh.* 14b; *Sota* 45a; *T. Menajot* VIII, 18; *T. Pesajim* VIII, 8; *Sifré* a Números 151 (ed. Friedmann 55a); *Sifré Zuta*, *Naso*, § 17; ed. Horowitz, pág. 245. Véase también S. Klein, en el *Jubilee Volume* de Schwartz, Viena, 1917, pág. 396, n. 2.

<sup>2</sup> Véase A. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, París, 1868, pág. 149.

<sup>3</sup> Contra Neubauer, véase Dalman, *op. cit.*, págs. 215-217; contra su opinión de que Betfagé estaba fuera del muro, véase *Baba Metzia* 99a (“dentro del muro de Betfagé”); *T. Menajot* VIII: 18; y *Sifré Zuta*, l. c.

<sup>4</sup> Cantares 2: 13.

<sup>5</sup> *Nidá*, V, 7.

<sup>6</sup> Su plural es פגים, פגיה en el Antiguo Testamento y פנים en la *Mishná* (*Sheviit*, VII, 4).

<sup>7</sup> Dalman, *op. cit.*, 217.

<sup>8</sup> Véase la página 262 y sigs.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, 214, n. 4.

<sup>10</sup> En el *Jubilee Volume* de Schwartz, pág. 296, n. 2, y pág. 398.

<sup>11</sup> *Julim* 53a; *Pesajim* 53a; *Eruvin* 28b; *T. Sheviit*, VII, 14. Para las variantes, véase *Aruj ha-Shalem*, II, 70-71, *sub voce* “Bethoane”, “Beth Aniya”; cf. también *J. Máserot* IV, 6; Derenbourg, *op. cit.*, págs. 244-246; Klein, *M. G. W. J.*, 1910, 18-22; *J. Q. R.*, nueva serie, II, 545.

<sup>12</sup> *Baba Metzia* 88a (donde también se ha mencionado previamente a las higueras); *J. Peah* I, 6; *Sifré* a Deuteronomio 105 (ed. Friedmann 95b). Véase también Dalman, *op. cit.*, 214, n. 4 y sobre el punto en general las págs. 211-214.

<sup>13</sup> Zacarías 9: 9.

ello no montó sobre un caballo, como héroe y hombre de guerra, sino “sobre un asno, sobre un pollino hijo de una asna”.

Sobre el pollino, muchos de los seguidores de Jesús colocaron sus manos, para que le sirvieran de cojinillo (como lo hicieron los siervos de Jehú cuando éste fue ungido rey de Israel).<sup>14</sup> Rodeado de sus discípulos y seguidores y de muchos espectadores, Jesús montó el asno. A medida que avanzaba, las gentes tendieron sus mantos ante el pollino (como se hacía con los reyes); muchos cortaron ramas de árbol (o hierba) y las esparcieron sobre la ruta. Gritaban: “¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Hosanna en las alturas!” (Las dos últimas palabras son citadas por Jerónimo del *Evangelio de los hebreos* en la forma *Osanna barrama*, en hebreo הוֹשַׁעְנָא בְּרַמָּה.) Según Marcos, también gritaban: “¡Bendito el reino de nuestro padre David...!”<sup>15</sup> no “de su padre David”, sino “de nuestro padre David” (es decir, el padre de los hijos de Israel). Se trataba del reino del Mesías.

De acuerdo con Mateo, los gritos eran: “¡Hosanna al hijo de David!”<sup>16</sup> De modo que el populacho, como el ciego del camino de Jericó, veía en él al rey mesiánico. Pronto veremos que no todo el pueblo, ni siquiera la mayoría, consideró a Jesús el hijo de David y, lo que es más, tampoco Jesús entendía que para el Mesías fuera esencial pertenecer a la casa de David.

Seguimos con Mateo: “Cuando entró él en Jerusalén, toda la ciudad se conmovió, diciendo: ¿Quién es éste? Y la gente decía: Este es Jesús el profeta, de Nazaret de Galilea.”<sup>17</sup> De modo que para la mayor parte de la multitud no era ni el Mesías ni el hijo de David, sino sólo un profeta galileo. Pero el Nazareno atrajo la atención. Debido al hecho de que en la fiesta de Tabernáculos los judíos acostumbraban gritar “Hosanna” mientras golpeaban con varas de sauce y alzaban ramas de palmera (en ciertos momentos de las ceremonias populares que se cumplían en la festividad) el autor del Cuarto Evangelio<sup>18</sup> añade el detalle de que el pueblo salió al encuentro de Jesús con ramas de palmera. De allí la difundida costumbre cristiana de llevar al hogar, el domingo anterior a la Pascua, ramas de palmera en los países cálidos, y en los fríos, donde no hay palmas, varas de sauce. Pero la costumbre judía no correspondía a la Pascua, sino a la fiesta de Tabernáculos. De todos modos, el lunes anterior a la Pascua, cerca de Jerusalén, casi a sus puertas, ocurrió un gran acontecimiento en la vida de Jesús. Ante multitudes de peregrinos, en las puertas de la Ciudad Santa, Jerusalén, Jesús se reveló públicamente como el Mesías. Ya todo estaba dispuesto para la proclamación del mesiazgo en la ciudad misma.

<sup>14</sup> 2 Reyes 9: 13.

<sup>15</sup> Marcos 11: 10.

<sup>16</sup> Mateo 21: 9.

<sup>17</sup> Mateo 21: 10-11.

<sup>18</sup> Juan 12: 13.

## Libro Sexto

### Jesús en Jerusalén

## I. La purificación del Templo

Por último, Jesús entró en Jerusalén, probablemente después del mediodía. Lucas dice que “cuando llegó cerca de la ciudad, al verla lloró por ella”, por el amargo destino que esperaba a Jerusalén.<sup>1</sup> Por cierto, éste no fue el primer viaje del Nazareno a la Ciudad Santa. Aunque el deber religioso “tres veces en el año se presentará todo varón [en Jerusalén]”<sup>2</sup> no era observado escrupulosamente, resulta difícil suponer que un galileo tan ortodoxo como Jesús no cumplió el mandamiento ni siquiera una vez antes de los treinta años. Pero, a pesar de las afirmaciones en contrario de Lucas y del Cuarto Evangelio, nunca había visitado antes a Jerusalén con algún grado de despliegue público, o rodeado de discípulos y seguidores. Quizás la maravillosa visión de la Ciudad Santa, amada por todos los judíos, cuando ella apareció de pronto ante sus ojos entre las imponentes montañas de los alrededores, llenó de lágrimas sus ojos.

Inmediatamente se dirigió al Templo. Este era el primer deber de todo judío, sea cual fuere el país del que llegaba, en la fiesta de Pascua; tenemos un paralelo de esta costumbre en la actual visita al “Muro de los lamentos”. Observó lo que ocurría en el Templo, cosa que no hizo, como veremos pronto, por mero espíritu de curiosidad, “Como ya anochece se fue a Betania con los doce.”<sup>3</sup> Sintió que tanto él como sus discípulos estarían en peligro si pasaban la noche en Jerusalén. Era consciente de que tenía muchos enemigos y de que resultaba peligroso para quien había disputado con los fariseos y se había proclamado Mesías pasar la noche en una gran ciudad, dentro de la autoridad romana y judía. Por ello, a lo largo de toda su visita, hasta la “Última Cena”, cumplió el mismo programa de su primera jornada: “Enseñaba de día en el Templo; y de noche, saliendo se estaba en el monte que se llama de los Olivos.”<sup>4</sup>

Según Mateo y Marcos, en Betania se alojó en la casa de Simón el Le-

<sup>1</sup> Lucas 19: 41-44.

<sup>2</sup> Exodo 23: 27; Deuteronomio 16: 16. Cf. *Jagiga* I, 1.

<sup>3</sup> Marcos 11: 11.

<sup>4</sup> Lucas 21: 37; esto apoya la teoría de Neubauer según la cual “Betania” estaba en el Monte de los Olivos, aunque tal vez el dato de Lucas no sea absolutamente exacto.

proso. Resulta algo extraño que Jesús compartiera la mesa con un leproso, y que un leproso viviera en una aldea habitada, como Betania, y no “fuera del campo”. H. P. Chajes<sup>5</sup> puede estar en lo cierto al conjeturar que el Evangelio hebreo original hablaba de שמעון הצנוע, “Simón el Humilde” (quizás un esenio) y que esas palabras se cambiaron por שמעון הצרוע, “Simón el Leproso”. Estando Jesús sentado a la mesa, llegó una mujer trayendo un vaso de perfume de mucho precio (quizás agua de rosas, suponiendo que el hebreo original era מי ורדים o שמן ורד en lugar de מי נרדים), puro y precioso; y lo derramó sobre la cabeza del Nazareno. Quienes estaban en torno se indignaron y reprocharon a la mujer ese desperdicio de una esencia que valía trescientos denarios, que habrían podido distribuirse entre los pobres. Pero Jesús les dijo: “¿Por qué molestáis a esta mujer? Pues ha hecho conmigo una buena obra. Porque siempre tendréis pobres con vosotros, pero a mí no siempre me tendréis” (las palabras “Porque al derramar este perfume sobre mi cuerpo lo ha hecho a fin de prepararme para la sepultura” deben de constituir una adición posterior, puesto que no se adecuan a la referencia a los pobres).

El rey mesiánico debía ser efectivamente “ungido” (משוח). Además, Jesús, ante todo, era un judío, y no siempre se abstenía de gozar de este mundo y sus alegrías. Ya hemos visto que se oponía al ayuno, desde que se consideraba como el esposo en su fiesta de bodas, y a sus seguidores como “niños del tálamo nupcial”.<sup>6</sup>

Lucas, que omite este episodio, narra otra historia con una mujer. Estando Jesús sentado a la mesa en la casa de Simón el Fariseo (aquí no se menciona al leproso: el “Simón esenio” original se transforma en fariseo, pues ni el Talmud ni los Evangelios hablan de los esenios como de una secta especial), una “mujer que era pecadora”, es decir, una ramera, se allegó a él y ungió sus pies con mirra, humedeciéndolos con sus lágrimas, secándolos con sus cabellos y besándolos. Jesús le dijo que sus muchos pecados le eran perdonados “porque había amado mucho”.<sup>7</sup> Una historia conmovedora y de preciosa belleza. Pero las descorteses observaciones que Jesús formula a su anfitrión Simón<sup>8</sup> nos llevan a suponer que sólo se trata de una parábola posteriormente convertida en hecho real.

Jesús pasó en Betania la noche anterior al tercer día de la semana, y al tercer día fue a Jerusalén, donde consumó un hecho muy importante, el mayor de los actos públicos que realizó durante su vida. Determinado a manifestarse como Mesías, debió tener algún plan de acción. No hay razón para suponer que, como los falsos “Mesías” contemporáneos suyos, quiso suscitar una revuelta contra el poder de Roma. De haber sido este el caso, su suerte hubiera sido idéntica a la de aquéllos, y con su ejecución por los romanos su ideal habría perecido. Pero no podemos pensar que él esperaba ser reconocido como Mesías sin realizar algún acto grandioso. La mayoría de los

eruditos cristianos llegan a la conclusión de que Jesús fue deliberadamente a Jerusalén a morir, y que su muerte premeditada fue “su mayor obra”.

No obstante, esto es completamente improbable. Su oración en Getsemaní y la conducta de sus discípulos ante su arresto y crucifixión son pruebas positivas de que la calamidad no era esperada. ¿Qué forma, entonces, imaginó Jesús que tomaría el reconocimiento popular de su mesiazgo, y cómo pensaba que el reino de los cielos se realizaría por medio de él?

No hay más que una respuesta a este problema fundamental. En Jerusalén, la mayor y más santa de las ciudades de su pueblo, y en la fiesta de Pascua, el día de la redención, de la salvación del alma (véase la “Bendición del R. Akiba”, *Pesajim*, X, 6), cuando se congregaban en esa ciudad peregrinos judíos de todos los extremos de la tierra, allí y entonces Jesús proclamaría su llamado al arrepentimiento y a las buenas obras, anunciando que el Mesías había llegado... que *él mismo* era el Mesías, y que el precursor Elías ya había estado entre ellos en la persona de Juan el Bautista. Sus palabras habrían de producir el efecto buscado: todo el pueblo se arrepentiría. Luego vendrían tiempos difíciles, los días de “los tormentos del Mesías” que sufrirían el Mesías y el pueblo por igual. Pero Dios obraría signos y maravillas: Roma sería derribada, “no con mano”,<sup>9</sup> con ayuda divina; Jesús sería el “Hijo del Hombre”, “vendría en las nubes del cielo”, sentándose a la diestra de Dios y, con sus doce discípulos, juzgaría a las doce tribus de Israel.

Con nuestra educación occidental del siglo veinte, una idea semejante nos resulta difícil de aprehender y creer; pero a Jesús, un hijo del Oriente de hace diecinueve siglos, visionario e inmutable creyente en Dios, esa creencia no le era más inconcebible que las suyas a los autores del *Libro de Henoch* y del *Libro de Daniel*.

Pero para llevar a los hombres al arrepentimiento y atraerle al Mesías y al reino de los cielos (según la manifestación de aquél) la atención de las gentes, Jesús debía consumir algún importante hecho *público*, con el máximo de difusión, que le procurara el mayor renombre. Tendría que ser de naturaleza religiosa, y no política; Jesús no deseaba ni podía declararle la guerra a Roma: había visto el fin de Juan el Bautista y de muchos rebeldes políticos. ¿Qué hecho religioso público podía asegurarle una publicidad mayor que uno realizado en el Templo, el más sagrado de los lugares, que en los días inmediatamente anteriores a la Pascua, estaba atestado de judíos provenientes de todas las partes del mundo?

Jesús resolvió, en consecuencia, purificar el Templo. Ocurrían cosas que clamaban por tal purificación. Además del *sanctasanctorum*, sólo las cámaras interiores en las cuales no entraban más que los sacerdotes y los levitas eran realmente “santas”; las cámaras, patios y galerías exteriores eran accesibles a todos los judíos. Un erudito cristiano tan ortodoxo como lo es Dalman se ve obligado a admitir que “en ninguna parte se menciona que los sacerdotes

<sup>5</sup> *Markus-Studien*, págs. 74-75.

<sup>6</sup> Véase página 268.

<sup>7</sup> Lucas 7: 36-59.

<sup>8</sup> Lucas 7: 44-46.

<sup>9</sup> Daniel 2: 34; IV Esdras 13: 2-13. Véase Klausner, *Ha-Ra'ion ha-Meshijj b'Israel*, II (Jerusalén, 1921), pág. 65.

traficaran con animales sacrificados”.<sup>10</sup> Las solemnes prevenciones contra la entrada incluso al “Monte del Templo con bastones, bolsas o pies sucios”, y la prohibición de salivar allí,<sup>11</sup> a lo que la *Tosefta* añade la de llevar “monedas liadas en pañuelos”<sup>12</sup> (el Talmud *Ierushalmi* dice: “Nuestros Rabíes se quitan los zapatos en la puerta exterior del Monte del Templo”)<sup>13</sup> excluyen toda posibilidad de que los fariseos permitieran el tráfico de animales o el cambio de monedas en el Templo o en su exterior (puesto que, según la *Tosefta*, estaba prohibido entrar con monedas incluso en el Monte del Templo).

El hecho es que, según el Talmud,<sup>14</sup> los tabladillos para la venta de palomas no estaban en absoluto en el Templo, sino en el “Monte de la Unción”, es decir, el Monte de los Olivos.<sup>15</sup> Pero en la época de Jesús los saduceos-betosianos controlaban el Templo, y quizás ellos no consideraban tan santo el patio exterior, de modo que allí permitían la venta de palomas y el cambio de monedas para ofrendas.<sup>16</sup> Esto puede haber ocurrido en la basílica herodiana ubicada en el sur del patio exterior, en el sitio de la actual mezquita el-Aksa.

El precio de las palomas variaba de tiempo en tiempo, según surge de un pasaje de la *Mishná*<sup>17</sup> que describe como Rabán Simeón ben Gamaliel, poco después de la época de Jesús, protestó por la carestía de los *kinim* (aves de ofrenda). Los romanos no permitían que se acuñaran en Palestina más que pequeñas monedas de cobre; las monedas de oro y plata tenían la figura del emperador, de modo que su uso no era posible en el Templo, pero los peregrinos judíos provenientes del exterior traían piezas de todo tipo. Por ambas razones eran necesarios los cambistas en las proximidades del Templo. Su presencia era inevitable. Incluso en la actualidad hay judíos que venden *Aliyot* (el privilegio de la lectura de las bendiciones antes y después de la lectura de la Ley o de los Libros Proféticos en las sinagogas), y cristianos que comercian con velas en sus iglesias, aunque tales conductas suscitan la indignación de los verdaderos devotos.

El pueblo de Jerusalén debía de estar acostumbrado al comercio en el Templo: los habitantes de la ciudad, en general, no se excitan por cuestiones semejantes. Pero para quienes venían de pueblos y aldeas lejanos, el hecho era indignante; a Jesús, en especial, lo encolerizó. Recordaba el amargo re-

proche de Jeremías: “¿Es cueva de ladrones delante de vuestros ojos esta casa sobre la cual es invocado mi nombre?”<sup>18</sup>

En la mañana del tercer día, el Nazareno, sus discípulos y muchos seguidores fueron a Jerusalén; entraron en el Templo y allí el Galileo, con la ayuda de quienes lo acompañaban y de algunas gentes del pueblo, expulsó a los mercaderes, volcó las mesas de los cambistas (de esas “mesas” proviene la expresión talmúdica שלחני y la griega τροπαιζιτης, como título de los cambistas) y las sillas de los que vendían palomas, “y no consentía que nadie atravesase el Templo llevando vasija alguna”.<sup>19</sup>

En otras palabras, prohibió lo que también prohíbe la *Mishná*: “No harán del Templo un atajo.”<sup>20</sup> También en este caso, y más que nunca, echamos de menos a Jesús “el humilde”, “el manso”, que el cristianismo se ha esforzado en pintar. Jesús actúa francamente por la fuerza. El Cuarto Evangelio dice que en esta ocasión, utilizó “un azote de cuerdas”.<sup>21</sup> En contradicción con su conocida ley<sup>22</sup> de la que Tolstoi hizo la base de su doctrina, Jesús “resistió al mal” de un modo activo y violento. Enseñó al pueblo que hasta ese momento el Templo había estado siendo profanado: “¿No está escrito: Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones? Mas vosotros la habéis hecho cueva de ladrones.”<sup>23</sup>

Tanto el acto como su contenido sentimental ganaron la aprobación del pueblo, pero los sacerdotes se enfurecieron. Los “porteros” levíticos, los custodios del Templo bajo el mando de los *segens* (tenientes), encabezados por el “*segen* de los sacerdotes” (un funcionario de rango próximo al del sumo sacerdote),<sup>24</sup> temieron ofrecer resistencia debido a la multitud presente; ni siquiera la guarnición romana estacionada en la *Baris*, torre de Antonio (o más bien en el Palacio de Herodes, la torre de Fasael), pudo intervenir. La lucha sólo duró unos minutos. En los borrascosos días anteriores a la celebración anual de la Pascua debían de producirse muchos de tales estallidos: con las miríadas de peregrinos presentes resultaba imposible evitar las disputas e incluso los actos de violencia; podemos comprender por qué el procurador romano acostumbraba marchar de Cesarea a Jerusalén, para estar en la ciudad durante la fiesta.

La acción de Jesús atrajo la atención del pueblo, y también la de los escribas y sacerdotes. Estos, no obstante, no podían examinar la cuestión hasta la tarde. Pero Jesús, una vez más, como era su costumbre, “salió de la ciudad”<sup>25</sup> —presumiblemente fue a Betania—, colocándose fuera del alcance de las autoridades. El y sus discípulos quedaron satisfechos de lo que habían hecho, en o cerca del Templo: suscitaron la indignación del pueblo contra sus líderes, lograron la aprobación popular y causaron impresión.

<sup>18</sup> Jeremías 7: 2.

<sup>19</sup> Marcos 11: 15-16.

<sup>20</sup> *Berajot* IX, 8; *T. Berajot* VII, 19 (Zuckermandel, pág. 17, nota de la línea 2).

<sup>21</sup> Juan 2: 15.

<sup>22</sup> Mateo 5: 39.

<sup>23</sup> Marcos 11: 17.

<sup>24</sup> Para más detalles, véase Schürer, *op. cit.*, II<sup>4</sup>, 320-322, 328-331.

<sup>25</sup> Marcos 11: 19.

<sup>10</sup> Dalman, *op. cit.*, 236-237.

<sup>11</sup> *Berajot* IX, 5.

<sup>12</sup> *T. Ber.* VII, 19.

<sup>13</sup> *J. Pes.* VII, xi (35b).

<sup>14</sup> *J. Taan.* IV, 8.

<sup>15</sup> Derenbourg, *op. cit.*, II, 244-246, n. 8, sugiere que éstos son los “tenderetes de teria de la casa de Anás” que mencionamos en la página 305. Supone que lo que se consideraba dentro de los límites del Templo era el puente sobre el Kidrón que unía el Templo con el Monte de la Unción, puesto que allí se quemaba la becerra roja. (*Pará* III, 6; *Mid.* II, 4.) Había en el lugar “cuatro tabladillos de tratantes en paloma (*Taharot*)” (*J. Taan.* IV, 8).

<sup>16</sup> Dalman, *op. cit.*, *loc. cit.*

<sup>17</sup> *Keritot* I, 7.

## II. Las disputas en el patio del Templo

Al día siguiente Jesús y sus discípulos volvieron a Jerusalén y, como era corriente, entraron en el Templo. Los “principales sacerdotes” (es decir, los *segens* o los que estaban “en servicio”), escribas y ancianos le preguntaron en virtud de qué autoridad obraba como lo había hecho el día anterior. Jesús respondió: En virtud de la misma autoridad que respaldaba a Juan el Bautista, a saber, la del pueblo que lo seguía. Luego, con una parábola estrechamente modelada sobre el versículo de Isaías: “Ahora cantaré por mi amado un cantar de mi amor a su viña”<sup>1</sup> (que comúnmente servía de modelo a las parábolas de los fariseos), Jesús explicó que, como Mesías, tenía derecho a hacer lo que hacía, y que estaba prohibido matarlo.

Tal es el asunto principal de la parábola, que los evangelistas modificaron a su modo: de otra manera carecen de sentido los dos versículos que siguen.<sup>2</sup> Jesús continuó explicando: en cuanto a la sorpresa que manifiestan por el hecho de que el Mesías apareciera en la persona de un humilde carpintero galileo, dice: “Ni aun esta escritura habéis leído: La piedra que desecharon los edificadores ha venido a ser cabeza de ángulo; el Señor ha hecho esto y es cosa maravillosa a nuestros ojos.”<sup>3</sup>

Esta parábola y la importancia que el carpintero galileo se atribuía a sí mismo indignaron a sacerdotes y escribas. Querían arrestarlo, pero, temerosos del pueblo, dejándolo, se fueron. Por las palabras de Jesús quedaba en claro que se consideraba el Mesías. Si estaba en lo cierto, salvaría a Israel de la esclavitud de romanos y edomitas, lo cual no afectaba sólo a los fariseos, sino también a los “herodianos”, a quienes ya vimos en una oportunidad anterior unirse a los fariseos cuando su autoridad fue atacada.

Puesto que no podían sorprenderlo y arrestarlo, los dos partidos trataron, por lo menos, de “sorprenderlo en alguna palabra” (ἵνα αὐτὸν ἄγρευώσωσι λόγῳ), y así dañar su popularidad o destruirlo por conspirador y rebelde. La masa del pueblo anhelaba la redención, liberarse del emperador romano. Si Jesús era el Mesías, debía ser enemigo del emperador. Volvieron a él sin

alboroto, respetando su amor propio. Hasta ese momento Jesús había demostrado no temer a nadie, ni a las autoridades del Templo (expulsó a los cambistas de monedas) ni a los hombres más honrados de la nación (atacó a los escribas y fariseos). Le pedían entonces que declarara, sin miedo ni *respeto de personas*, si se debía pagar el tributo al César.

Jesús advirtió lo peligroso que era decir que no debía pagarse: inmediatamente lo habrían arrestado por rebelde. Así es que pidió un denario. El denario era una moneda romana de plata en la que estaba grabada la figura del César y su nombre con caracteres latinos.

Jesús preguntó: “¿De quién es esta imagen y la inscripción?”

Le respondieron: “De César.”

A lo cual el Nazareno replicó: “Dad a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios.”

Era ésta una aguda réplica: de ese modo no se oponía al pago del tributo ni se rebelaba contra el gobierno, pero distinguía “las cosas de César” de “las cosas de Dios”, sugiriendo que, para él, el emperador extranjero era la antítesis de Dios.

Pero la respuesta convenció al pueblo de que Jesús no era su redentor y que no había llegado para liberarlo del yugo romano-edomita. Perdió entonces algo de su popularidad. Los Evangelios se limitan a decir que sus examinadores “se maravillaron de él”.<sup>4</sup> Pero observemos que el pueblo lo apoyó cuando hizo su entrada en Jerusalén y, sin embargo, no movió un dedo para salvarlo cuando tres días más tarde fue crucificado: este cambio es difícil de explicar a menos que se acepte que la respuesta en la cuestión del tributo probó a las gentes que no podían esperar de ese Mesías galileo la redención política y la libertad nacional.

Así es que también en Jerusalén empeoró la situación de Jesús: tenía en contra a la mayoría del pueblo, los fariseos se oponían a él y los herodianos eran sus enemigos. Sólo quedaban los saduceos: un enemigo de los fariseos debía ser amigo de ellos. La creencia mesiánica, tanto en los fariseos como en Jesús, estaba ligada a la creencia en la resurrección, que los saduceos negaban. Estos se apersonaron ante Jesús y le plantearon un problema (que parece haber sido un lugar común en aquella época e ideado para escarnio de los fariseos): “Si el hermano de alguno muere y dejare esposa, pero no hijos, su hermano mayor debe desposarse con la viuda. Murió un hombre que tenía siete hermanos. El mayor de los hermanos sobrevivientes se casó con la viuda, pero también murió sin descendencia. Lo mismo ocurrió con el tercer hermano y con todos los otros. En la resurrección, ¿de cuál de ellos será la mujer? Es preciso admitir que la resurrección es una idea meramente fantástica.” Pero Jesús dio a los saduceos la misma respuesta que les habría dado cualquier fariseo: “Los hombres, cuando resuciten, ni se casarán ni se darán en casamiento, sino serán como los ángeles que están en el cielo.”<sup>5</sup> Es la misma opinión que encontramos en el Talmud: “El mundo por venir

<sup>1</sup> Isaías 5: 1-7.

<sup>2</sup> Cf. Marcos 12: 1-11.

<sup>3</sup> Marcos 12: 1-10; cf. Salmos 118: 21-22.

<sup>4</sup> Marcos 12: 17; Mateo 22: 22; Lucas 20: 25.

<sup>5</sup> Marcos 12: 25.

no consiste en comer y beber, sino que los justos estarán sentados con diademas en las cabezas y gozarán del brillo de la *Shejiná*”<sup>6</sup> “como los ángeles servidores”.<sup>7</sup> Y Jesús continúa con una típica exposición farisaica: “Dios dijo a Moisés cuando él habló en la zarza: Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. Pero Dios no es Dios de muertos, sino de vivos, de modo que en el mundo por venir deberá haber una resurrección que traiga de nuevo a la vida a Abraham, Isaac y Jacob.”<sup>8</sup>

El Talmud está lleno de esta clase de convalidaciones por la Escritura, y encontramos que un *taná*, casi con la misma interpretación, demuestra que la resurrección de la muerte es un punto enseñado en la Ley: “Está escrito: ‘También establecí mi pacto con ellos (Abraham, Isaac y Jacob) de darles la tierra de Canaán’;<sup>9</sup> no dice ‘con vosotros’, sino ‘con ellos.’” En consecuencia se deduce, a partir de la Ley, la verdad de la resurrección:<sup>10</sup> Abraham, Isaac y Jacob volverán a la vida y les será dada la tierra de Canaán en el mundo por venir.

Otro episodio demuestra en qué medida Jesús siguió siendo hasta el fin un verdadero judío farisaico. Cuando uno de los escribas le preguntó cuál era el principal de los diez mandamientos, Jesús le respondió: “Oye, Israel; el Señor nuestro Dios, el Señor es único. Y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Este es el principal mandamiento. Y el segundo es semejante: Amarás a tu prójimo como a ti mismo.” El escriba apoyó a Jesús: “Bien, Rabí, verdad has dicho, que uno es Dios, y no hay otro fuera de él, y el amarlo con todo el corazón (‘con todo el entendimiento’ es una adición: no encontramos estas palabras en el Antiguo Testamento), con toda el alma y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a uno mismo es más que todos los holocaustos y sacrificios.” Jesús le dijo entonces: “Tú no estás lejos del reino de Dios.”<sup>11</sup>

Así que Jesús sigue siendo un fariseo, y concuerda con un escriba. Más aún: la respuesta de Jesús es tan semejante a la que dio Hillel a los que serían prosélitos que es difícil pensar que sólo una vez y casualmente el galileo habló bien de los fariseos. El hecho es que, en más de una oportunidad, estuvo del lado de los fariseos, pero los evangelistas (que vivieron el período de lucha entre el cristianismo y el judaísmo farisaico) sólo conservaron pasajes aislados favorables a los fariseos, y (según Chwolson) con frecuencia cambiaron “escribas y saduceos” por “escribas y fariseos”. En la época en que ellos escribieron los saduceos ya no tenían importancia.

Los Evangelios conservan también otra típica interpretación farisaica, expuesta por Jesús durante su visita a Jerusalén. Es un fragmento de gran valor.

Jesús ya se había declarado Mesías. Pero el Mesías debía ser *hijo de*

<sup>6</sup> *Berajot* 17a; *Kalá Rabbati* II.

<sup>7</sup> Esta adición se encuentra en *Avot d'R. Natan*, I, 8 (ed. Schechter, versículo 1, final de pág. 3a).

<sup>8</sup> Marcos 12: 26-7.

<sup>9</sup> Exodo 6: 4.

<sup>10</sup> *Sanh.* 90b.

<sup>11</sup> Marcos 12: 28-34.

*David*, mientras que Jesús era un galileo hijo del carpintero José. ¿Cómo podía ser él el Mesías?

Para eludir esta seria dificultad, Jesús debía encontrar un pasaje de la Escritura según el cual el Mesías no necesariamente sería el “hijo de David” y, como un experto fariseo, lo encontró. En el Salterio hay un “Salmo” que Jesús, como todos los judíos de su época, no dudaba en atribuir a David; con ellos entendía, asimismo, que en él se hablaba del Mesías. Este Salmo dice: “Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies.” Jesús preguntaba: si David lo llama “Señor” (al Mesías), ¿cómo puede ser hijo suyo?<sup>12</sup> De modo que el Mesías no necesariamente debía ser “hijo de David”; el hijo del galileo José, de la apartada aldea de Nazaret, no estaba excluido.

Los fariseos aceptaban que el Mesías no necesariamente debía ser “hijo de David” (aunque éste se transformó en su título regular en el Talmud) según surge del hecho de que Bar Cojba fue aceptado como Mesías por el R. Akiba, a pesar de que nunca aquél pretendió pertenecer a la casa de David. Sorprende, empero, que mientras Marcos cita la exposición como prueba de que Jesús no necesitaba ser miembro de la casa de David, Mateo y Lucas (que también incluyen el pasaje) proponen una genealogía de Jesús que lo hace descendiente de David por la rama paterna<sup>13</sup> —si bien José no era en realidad su padre, según ellos, sino el Espíritu Santo—. Tal la ingenuidad de los antiguos con sus tradiciones. El estudioso moderno no puede esperar encontrar en esos escritos la precisión y la coherencia exigidas a los trabajos históricos modernos.

Aunque en todas estas disputas Jesús argumentó como un fariseo, atacó nuevamente a la secta del modo más vigoroso. Este hecho, en sí mismo, no tiene por qué sorprendernos. Cuando un hombre ataca a otros de su mismo pueblo, invariablemente lo hace con los términos más violentos. “¡Oh gente pecadora, pueblo cargado de maldad, generación de malignos, hijos depravados! Dejaron a Dios, provocaron la ira del Santo de Israel...”: así arenga Isaías (1:4) a toda la nación, debido al error de una parte de ella. Análogamente, cuando un hombre encuentra falta en otros de su misma secta, sus insultos no tienen límite, y el resto lo ve como el peor enemigo del grupo. Ese hombre, por buenas que sean sus intenciones, ciertamente, al generalizar, agravia injustamente a su nación o secta.

Tal fue la conducta de Jesús con los fariseos. Las vigorosas acusaciones de Mateo (23) son una colección de sentencias aisladas, reunidas del mismo modo que el “Sermón del Monte” (Mateo, 5-7), pero también Marcos y Lucas

<sup>12</sup> Marcos 12: 35-37, El *Midrash* (*Tanjuma*, Salmo, 18, fin de 29, ed. Buber, pág. 79) da también una interpretación mesiánica del Salmo 110: “En el tiempo por venir Dios sentará al Mesías Rey a su diestra, como está escrito: Dios dijo a mi Señor: Siéntate a mi diestra (Salmo 110: 1); y a Abraham a su izquierda. Y el rostro de Abraham se oscureció y dijo: ¿Uno de mi progenie se sentará a la diestra, y yo a la izquierda? Pero Dios lo consoló, diciéndole: Tu progenie estará a mi diestra, y Yo estaré a tu diestra, como está escrito: El Señor está a tu diestra” (Salmo 110: 5).

<sup>13</sup> Mateo, 22:41-47; Lucas, 20:41-44.

afirman que Jesús atacó agriamente a los fariseos en Jerusalén. Previno al pueblo contra “los escribas que gustan de andar con largas mantas (*talitot*), y aman las salutations en las plazas, y los primeros asientos en las cenas y las primeras sillas en las sinagogas; que devoran las casas de las viudas y por pretexto hacen largas oraciones haciéndose ver por todos los hombres”.<sup>14</sup>

La reunión de pasajes denunciatorios en Mateo contiene muchas expresiones extremadamente incisivas e hirientes: “ciegos guías de ciegos”, “coláis el mosquito y tragáis el camello”, “limpiáis lo de fuera del vaso y del plato, pero por dentro estáis llenos de robo y de injusticia”; “sois semejantes a sepulcros blanqueados,<sup>15</sup> que por fuera se muestran hermosos, mas por dentro están llenos de huesos de muerto y de toda inmundicia”.<sup>16</sup>

Muchas de estas críticas estaban por cierto justificadas. “La purificación de los vasos era una cuestión más seria que el derramamiento de sangre”<sup>17</sup> (aunque esta observación pertenece a la crítica que el *taná* R. Sadoc hizo de actos específicos de ciertos sacerdotes que comparecieron ante él); Shamaï el Viejo dedicó una atención enorme a la cuestión de las arvejas en el Segundo Diezmo.<sup>18</sup> También el Talmud encuentra causa de censura en “las siete clases de fariseos”, y habla de “la plaga de los fariseos... que aconsejan a los huérfanos que dejen sin sustento a la viuda”.<sup>19</sup> Pero Jesús (o el evangelista) comete una generalización injusta al atribuir a todos los fariseos los defectos de algunos de ellos. Muchos fariseos y líderes farisaicos actuaban en absoluto acuerdo con las siguientes opiniones del Nazareno: “Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, porque diezmaís la menta y el eneldo y el comino, y dejáis lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fe. *Esto era necesario hacer sin dejar de hacer aquello.*”<sup>20</sup> Toda la enseñanza farisaica consistía en inculcar la observancia de las leyes que afectan las relaciones entre Dios y el hombre, sin anular las referentes a las relaciones entre el hombre y su semejante. Pero las generalizaciones abusivas de Jesús provocaron la indignación de los fariseos y de sus seguidores.

Fariseos y saduceos se resintieron por igual ante la actitud de Jesús con respecto al Templo. Uno de sus discípulos, no familiarizado con ese esplendor, se entusiasmó a la vista de las enormes y pesadas piedras del Templo, cuyos restos asombran hasta el día de hoy, y dijo a Jesús: “Maestro, mira qué piedras y qué edificios.” Pero Jesús le respondió: “¿Ves estos grandes edificios? No quedará piedra sobre piedra, que no sea derribada.”<sup>21</sup>

En la misma época podemos ubicar la sentencia: “Yo derribaré este templo hecho a mano, y en tres días edificaré otro hecho sin mano.”<sup>22</sup> Según Marcos, ésta fue la prueba falsa aducida contra Jesús;<sup>23</sup> de acuerdo con el Cuarto Evangelio,<sup>24</sup> esas palabras fueron pronunciadas en el momento de la purificación del Templo y tenían un significado espiritual. Según los Hechos de los Apóstoles, Esteban fue acusado de decir “Jesús de Nazaret destruirá este lugar (el Templo)”.<sup>25</sup>

Estando Jesús sentado en el Monte de los Olivos, frente al Templo, con Pedro, Santiago y Juan, los discípulos preferidos y principales, éstos le preguntaron: “¿Cuándo serán estas cosas?” El Nazareno les respondió con una descripción de “los tormentos del Mesías” que él (o el autor del Evangelio) llama “principios de dolores” (ἀρχαὶ ὠδίνων). Esa descripción es muy semejante a la de los “tormentos del Mesías” de varias *baraitot* talmúdicas —guerras y rumores de guerras (ἀκοὸς πολέμων), se levantará nación contra nación y reino contra reino, terremotos, hambres y tumultos—.<sup>26</sup> Una *baraita* talmúdica habla de “la semana en que viene el Hijo de David”<sup>27</sup> y también menciona hambres, guerras y “ruidos” (רִיחֵי, rumores de guerras).

Jesús habló a continuación de las aflicciones que habrían de padecer quienes creyeran en el Mesías y toda la generación de “los días del Mesías”.<sup>28</sup> La mayor parte de los eruditos se inclinan a pensar que estos diecinueve versículos constituyen un documento apocalíptico no anterior a la Destrucción del Templo; ese carácter apocalíptico surge claramente de las palabras: “El que lee, entienda.”<sup>29</sup> La sección contiene muchos detalles derivados del Antiguo Testamento y de los escritos apócrifos referentes a “los tormentos del Mesías” —“el sol se oscurecerá y la luna no dará su resplandor, las estrellas caerán del cielo y las potencias que están en los cielos serán conmovidas”, “el hermano entregará a la muerte al hermano, y el padre al hijo, y se levantarán los hijos contra los padres”; en el fin, “Dios juntará a sus escogidos de los cuatro vientos, desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo—”.

Este apocalipsis recuerda también la *Mishná* (o mejor la *baraita*) del fin de *Sotá* sobre las “huellas del Mesías”.<sup>30</sup> Otro punto interesante es que, además de las claras descripciones de las persecuciones que sufrieron los discípulos de Jesús y de la afirmación de que el Evangelio debía primeramente predicarse a “todas las naciones”,<sup>31</sup> hay huellas muy obvias del cris-

<sup>14</sup> Marcos, 12:38-40; Lucas, 20:45-47.

<sup>15</sup> Lo opuesto a la observación del Rabán Iojanán ben Zacai, que alabó al R. Eleazar ben Hircano llamándolo “aljibe blanqueado” (בֵּיַר טוֹר), *Avot*, II, 8.

<sup>16</sup> Mateo, 23: 24-28.

<sup>17</sup> *Yoma*, 23a; *T. Yom Kipur*, I, 12; pero cf. *J. Yoma*, II, fin de 2 (donde se afirma expresamente “en culpa”) y *Sifré* a Números, § 161, ed. Friedmann, 62b; ed. Horowitz, pág. 222.

<sup>18</sup> *Ma'aser Shení*, II, 4; *Eduiot*, I, 8; cf. *Eduiot*, V, 3, que registra una disputa entre los *shamaitas* y los *hillelitas* sobre el diezmo del comino negro.

<sup>19</sup> *J. Sota*, III, 4. Véase pág. 205 y sigs.

<sup>20</sup> Mateo, 23:23.

<sup>21</sup> Marcos, 13:2.

<sup>22</sup> Marcos, 14:58.

<sup>23</sup> Marcos, 13:57.

<sup>24</sup> Juan, 2:19.

<sup>25</sup> Hechos, 6:14; cf. Husband, *op. cit.*, 190-3, que considera justificado el cambio.

<sup>26</sup> Marcos, 13:3-8.

<sup>27</sup> *Sanh.* 97a; *Derej Eretz Zutta*, comienzo de X.

<sup>28</sup> Marcos, 13:9-27.

<sup>29</sup> Marcos, 13:14.

<sup>30</sup> Para un tratamiento detallado, véase Klausner, *Ha-Ra'ion ha-Meshiji be'Israel*, partes I y II; *Die Messianischen Vorstellungen*, págs. 47-52.

<sup>31</sup> Marcos, 13:9-13.

tianismo judaico primitivo (nazarenismo). Se hace referencia “la huida a las montañas de los hombres de Judea” (los nazarenos, en la época de la Destrucción, huyeron a Pella, ciudad de Decápolis, del otro lado del Jordán), y donde Marcos escribe: “Orad, pues, que vuestra huida no sea en invierno”,<sup>32</sup> Mateo añade “ni en *Shabat*”.<sup>33</sup> Esto demuestra que si bien el Apocalipsis es muy posterior a Jesús, sigue siendo nazareno, es decir, cristiano judío. Era imposible en boca de Jesús: Jesús sólo previó los “tormentos del Mesías”, sin los cuales no habría “días del Mesías”; para él, el reino de los cielos estaba “cerca, a las puertas”, y “no pasará esta generación hasta que todo esto acontezca”, “pero de aquel día y de la hora nadie sabe, ni aun los ángeles que están en el cielo, ni el Hijo (esto es, el Hijo del Hombre), sino el Padre”. Los discípulos debían, en consecuencia, prepararse para el gran día de la redención que habría de venir, según también lo declara el Talmud, “sin conocimiento de los hombres”.<sup>34</sup>

### III. Judas Iscariote: la última cena

El mismo día, el cuarto de la semana (“dos días después era la Pascua y la fiesta de los panes sin levadura”),<sup>1</sup> los saduceos y “principales sacerdotes” y escribas deliberaron sobre “cómo prenderlo por engaño y matarlo. Y decían: No durante la fiesta, para que no se haga alboroto del pueblo”. Así, por lo menos, lo registra Marcos.<sup>2</sup> En consecuencia, pospusieron el arresto de Jesús hasta después de la fiesta. Pero algo ocurrió que aceleró su detención y su muerte.

De los doce discípulos, once eran de Galilea, pero uno de Judea, de la ciudad de Krioth.<sup>3</sup> Ese discípulo, Judas Iscariote, fue al principio un seguidor tan devoto de Jesús como el mejor, puesto que fue elegido apóstol, uno de los que predicarían el reino del cielo. Pero gradualmente su entusiasmo se enfrió, y comenzó a reaccionar con desdén a las palabras y hechos de su maestro.

Poco a poco llegó a la convicción de que Jesús no siempre lograba el éxito en la curación de enfermedades, que temía a sus enemigos y perseguidores, que trataba de escapar de ellos, que en su doctrina había contradicciones notables. En una oportunidad enseñaba la observancia de la Ley en sus detalles más menudos, ordenaba la ofrenda de sacrificios y someterse al examen por los sacerdotes, etc., mientras que otras veces permitía las comidas prohibidas, respetaba poco la observancia del *Shabat* y del lavado de manos y sugería que “el nuevo vino debe ser puesto en odres nuevos”. En un caso cedía a la opinión pública y pagaba el medio siclo al Templo o se negaba a aprobar o desaprobar el tributo al César, mientras que en otro prorrumplía en invectivas contra el Templo, contra lo mejor de su nación y contra sus gobernantes. Decía “quien no es contra nosotros está por nosotros”, y también “quien no está conmigo está contra mí”. Ordenaba “no resistir al mal” y él mismo se alzaba contra los traficantes y cambistas del Templo y hacía justicia por su mano. Afirmaba que el hombre debe dar sus bienes a los pobres, y se dejaba ungir con mirra por valor de trescientos denarios.

<sup>1</sup> Marcos, 14:1.

<sup>2</sup> Marcos, 14:1-2.

<sup>3</sup> Véase la pág. 324.

<sup>32</sup> Marcos, 13:18.

<sup>33</sup> Mateo, 24:20.

<sup>34</sup> *Sanhedrín*, 97a.

Lo que es más, ese “Mesías” no quería ni podía liberar a la nación, pero se arrogaba el papel de “Hijo del Hombre que vendría en las nubes del cielo”, afirmaba que se sentaría “a la diestra de Dios” en el día del juicio, y osaba decir del Templo, el lugar más sagrado del mundo, que no quedaría piedra sobre piedra y, en realidad, ¡que él lo destruiría y volvería a erigir otro al cabo de tres días!

Judas Iscariote se convenció de que se trataba de un falso “Mesías” o de un falso profeta, que erraba y hacía errar, un seductor, que llevaba por mal camino, uno a quien la Ley ordenaba matar y para quien prohibía toda piedad, compasión o perdón. Hasta el momento en que, en Cesarea de Filipo, Jesús exteriorizó sus protestas mesiánicas a los discípulos, Judas no creía encontrar en él más de lo que podía encontrar en cualquier Rabí farisaico o, a lo sumo, en un profeta judío. Pero después de la revelación a los discípulos en Cesarea y a todo el pueblo en Jerusalén, Judas esperó que en la Ciudad Santa, el centro de la religión y la raza, Jesús demostrara su mesiazgo por medio de obras poderosas; que destruyera a los romanos y anulara a fariseos y saduceos; entonces todos reconocerían su mesiazgo y lo verían en su pompa y majestad como “salvador final”.

Pero, ¿qué es lo que Judas vio en los hechos? Ningún milagro (sólo Mateo<sup>4</sup> dice que Jesús curó en el Templo a ciegos y cojos, pero Marcos desconoce tales curaciones), ningún hecho poderoso, nadie a quien sometiera; el poderoso Mesías huía por la noche a Betania. Exceptuadas sus “osadas” observaciones contra la tradición de los ancianos y su vana arrogancia, Jesús no revelaba plan alguno para consumir la redención. ¿No era entonces un “deber religioso” entregar a tal “impostor” al gobierno, y cumplir de tal modo con la ley que ordenaba: “¿quitarás el mal de en medio de ti?”<sup>5</sup>

Esta debe haber sido la serie de razonamientos de Judas. Todos los Evangelios dicen que recibió una paga por traicionar a su señor y Mesías; Mateo<sup>6</sup> da la cantidad exacta: “treinta piezas de plata”, número que deriva obviamente del texto de Zacarías.<sup>7</sup> Pero es difícil creer que alguien que se acercó a Jesús desde un lugar distante, que lo siguió estrechamente y demostró méritos tales que el propio Galileo hizo de él uno de los principales discípulos y lo envió a predicar el reino de los cielos, que un hombre así —en suma— pudo vender a su maestro por la paga. Esa no pudo ser la causa psicológica de su acción; antes bien, se trató de la desesperación que Judas padecía debido a su gran proximidad a Jesús y al conocimiento que tenía de sus debilidades humanas.

Judas fue un educado nativo de Judea, de intelecto agudo pero de corazón frío y calculador, acostumbrado a criticar y escudriñar; el conocimiento de las debilidades lo cegó al de las muchas virtudes de Jesús, virtudes que al principio lo habían impresionado y suscitado su entusiasmo. Otra cosa ocurría con los demás discípulos, galileos ineducados, de intelecto obtuso pero

corazón ardiente. Para éstos, las virtudes cubrían todos los defectos; hasta la hora del peligro siguieron fieles a su maestro; cuando hubo pasado el breve intervalo de duda, volvieron a su santa memoria, y en tanto estimaban el conocimiento de sus palabras y hechos que ellos sobreviven hasta el día de hoy.

El quinto día de la semana (o, con las palabras de Marcos, “el primer día de la fiesta de los panes sin levadura, cuando sacrificaban el cordero de la Pascua”)<sup>8</sup> era necesario prepararse para la celebración. Ese año (30 e. c.) el primer día de la fiesta de los panes sin levadura (15 de *nisan*) cayó en *Shabat*; de modo que la Pascua (14 de *nisan*) cayó en víspera de *Shabat*. Según cálculos astronómicos, el 15 de *nisan* fue viernes en el año 30; recién en el año 33 cayó en viernes el 14. Pero carecemos de un conocimiento seguro del ordenamiento de los años entre los judíos de la época de Jesús, cuando el Templo era controlado por saduceos-betosianos. Un error de un día era fácilmente posible antes de que los judíos fijaran finalmente el sistema de cálculo de la Luna Nueva.

De acuerdo con el fallo que había sido promulgado poco tiempo antes por los fariseos, en la época de Hillel, la Pascua era considerada un sacrificio público; en consecuencia, si el 15 de *nisan* cayó en *Shabat* y el 14 en víspera de *Shabat*, la Pascua fue sacrificada en víspera de *Shabat* (el 14 de *nisan*), “entre los dos días” (בין הערבים), aunque esto profanara el *Shabat*; acostumbraban aducir que, como todo sacrificio público, “la Pascua abroga las leyes del *Shabat*”. No obstante, según un fallo anterior, válido para el partido sacerdotal casi hasta la clausura del período del Segundo Templo, la Pascua era vista como un sacrificio privado, que no suspendía las leyes del *Shabat*. De modo que si el 14 de *nisan* cayó en víspera de *Shabat*, sacrificaron el 13 en lugar del 14, para no profanar el día de reposo (pues debían celebrar בין הערבים,<sup>9</sup> “por la tarde a la puesta del sol”).<sup>10</sup> Siendo que Jesús y sus discípulos celebraron la Pascua en jueves, el 13 de *nisan*, y durante la noche siguiente del 14 de *nisan* (la noche anterior al viernes) debieron realizar el *Seder*, la comida pascual con sus panes sin levadura y hierbas amargas,<sup>11</sup> en lugar de hacerlo la noche del 15 de *nisan*.<sup>12</sup>

Los galileos seguían el fallo más estricto sobre la víspera de Pascua: “En Judea trabajan en víspera de Pascua hasta el mediodía, pero en Galilea no trabajan en la víspera”; de acuerdo con la escuela de Shamai ni siquiera durante la noche anterior a la víspera se puede realizar ningún trabajo.<sup>13</sup> La mayor parte de los discípulos eran galileos; en la mañana del jueves preguntaron a Jesús dónde comerían la Pascua y habrían de preparar el *Seder*.

<sup>8</sup> Marcos, 14:12.

<sup>9</sup> Números, 9:11.

<sup>10</sup> Deuteronomio, 16:5-6.

<sup>11</sup> Números, 9:11; Exodo, 12:8.

<sup>12</sup> Para detalles, véase D. Chwolohn, *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes*, 2ª ed., Leipzig, 1908, págs. 10-13, 20-44. Para el punto de vista expuesto, véanse las págs. 54-55 y las notas complementarias agregadas a la 2ª edición.

<sup>13</sup> *Pesajim*, IV, 5; cf. IV, 1.

<sup>4</sup> Mateo, 21:14.

<sup>5</sup> Deuteronomio, 13:2-12.

<sup>6</sup> Mateo, 26:15.

<sup>7</sup> Zacarías, 11:12-13.

Ello no podía hacerse en Betania; la regla establecía que sólo en Jerusalén se realizaran las ceremonias.<sup>14</sup> Además, la Pascua “puede ser consumida solamente en la noche” y “sólo por aquellos para quienes fue preparada”.<sup>15</sup>

Para realizar las cosas reservadamente, Jesús ya había hecho los arreglos necesarios con un simple aguatero de Jerusalén<sup>16</sup> en cuyo aposento alto todo quedó dispuesto para el Nazareno y sus discípulos. Aparentemente, la razón del secreto era la misma que compelió a Jesús a residir fuera de la ciudad durante esa semana: temor a sus perseguidores. De no ser por Judas Iscariote, Jesús y los doce no habrían sido descubiertos.

Por la tarde, Jesús “y los doce” (entre ellos Judas Iscariote) fueron al aposento alto “y se sentaron y comieron” siguiendo la regla de la Pascua judía.<sup>17</sup> A partir de este punto, el cristianismo pospaulino comenzó a elaborar los diversos episodios. Después de traicionar a Jesús, Judas Iscariote se sentó con él a la mesa. ¿Era concebible que Jesús, el obrador de prodigios, el Mesías, el Hijo de Dios, no conociera la felonía? Tal el problema que plantea la creencia acrítica en el mesiazgo de Jesús.

La única respuesta posible era que Jesús conoció la traición desde el principio, señaló a Judas como el traidor<sup>18</sup> y le dio efectivamente ese nombre.<sup>19</sup> Pero, asimismo, siendo que el resto de los doce, incluso su líder Pedro, se aterrizaron en el momento del arresto y huyeron en todas direcciones, ¿era posible que Jesús, el obrador de prodigios, el Mesías, el Hijo de Dios, no hubiera previsto también esas reacciones? La creencia acrítica produjo una respuesta semejante a la anterior: Jesús profetizó a Pedro que la misma noche, antes de que el gallo cantara dos veces, él, Pedro, lo negaría tres;<sup>20</sup> desde luego, eso fue exactamente lo que ocurrió.

Jesús partió el pan (*matsot*, el pan sin levadura, el “pan de la aflicción”), lo repartió entre los discípulos,<sup>21</sup> y les dijo que tomaran y comieran, pues “ése era su cuerpo”; les dio, asimismo, de beber de su copa diciendo: “Esto es mi sangre del nuevo pacto que por muchos es derramada.”<sup>22</sup> Y habría añadido: “Para remisión de los pecados”,<sup>23</sup> y también: “Haced esto en memoria mía”,<sup>24</sup> aunque la última expresión no aparece en Marcos ni en Mateo.

Este es el origen del rito de la “Última Cena” y de la teoría mística de la “transustanciación” (la conversión del pan en el cuerpo del Mesías, y la

del vino en su sangre) que indujo a los paganos de aquellos días a creer que los cristianos empleaban sangre en la Pascua. Y cuando a su turno los paganos se convirtieron al cristianismo, acusaron a los judíos, basándose en la creencia cristiana, de amasar el pan sin levadura en sangre cristiana. Pero este rito es muy posterior a la época de Jesús.

El, como observante judío, celebró el *Seder* de Pascua en la noche anterior al 14 de *nisan*, puesto que el 14 cayó en víspera de *Shabat* y, en consecuencia, no era posible matar la víctima y asarla en el anochecer. La regla de Hillel, según la cual la Pascua era un sacrificio público que abrogaba las leyes del *Shabat*, no era aplicada todavía por los sacerdotes encargados de los sacrificios.<sup>25</sup>

Sobre la Pascua, la Escritura dice: “Ellos la comerán con pan sin levadura y hierbas amargas”; consecuentemente, Jesús también comió con la Pascua pan sin levadura, y ése es el pan al que se refieren los Evangelios. Pronunció sobre él las bendiciones litúrgicas prescritas: (“¡Bendito eres, Señor Dios nuestro! Rey del universo, que produce pan de la tierra.” “¡Bendito eres, Señor Dios nuestro! Rey del universo, que nos has santificado con tus mandamientos, y ordenado que comamos pan sin levadura.”) “Lo partió” (la costumbre judía corriente con el pan y el *matsot*; los judíos de entonces, como los árabes en la actualidad, no lo cortaban con un cuchillo); el verbo fue conservado en los Evangelios (ἔκκλασσε), y lo dio a los discípulos, y todos lo comieron estando sentados.<sup>26</sup> Jesús y los doce “mojaron” el pan en el plato.<sup>27</sup> El bebió de la primera de las cuatro copas, que había bendecido (εὐχαριστήσασε) y dio de ella a todos (como es costumbre incluso entre los judíos de la actualidad).

De acuerdo con la Ley, habrían comido también hierbas amargas, y ellas hicieron que Jesús recordara los “tormentos del Mesías”; también debieron de beber las cuatro copas, siguiendo la costumbre dictada en la *Mishná*,<sup>28</sup> que parece ser bastante antigua. Finalmente cantaron el *Hallel* (ὕμνησαντες),<sup>29</sup> uso este igualmente antiguo,<sup>30</sup> que dio origen a un proverbio primitivo: “La Pascua es como una aceituna, y el *Hallel* rompe los tejados” (hacer mucha alharaca por nada).<sup>31</sup> Todo era coherente con las prácticas religiosas de los judíos.

<sup>25</sup> *T. Pesajim*, IV, 1-2 (para otras referencias y lecciones, véase Chwolsohn, *op. cit.*, *loc. cit.*); cf. los argumentos del R. Eleazar, del R. Josué y del R. Akiba sobre la medida en que los sacrificios de Pascua abrogan el *Shabat*, *M. Pesajim*, VI, 1-3; *Pesajim*, 70b; *Sifré* sobre Números, § 65 (ed. Friedmann, 17a, ed. Horowitz, página 61); *Sifré Zuta, B'ah'lotja*, 2-3 (ed. Horowitz, págs. 257-58).

<sup>26</sup> Marcos, 14:15-18.

<sup>27</sup> Marcos, 14:20.

<sup>28</sup> *Pesajim*, X, 1-4, 7.

<sup>29</sup> Marcos, 14:26.

<sup>30</sup> *Pesajim*, X, 5-7.

<sup>31</sup> *J. Pes.*, VI, 1; *Pes.*, 85b, da el mismo proverbio como sentencia de *Amorá*, en la forma אגרא פקע והלילא פסחא וביתא פסחא; el proverbio aparece también en *Cant. R.*, *Yonati b'hag-ve ha-sela*, pero en una forma corrupta: פסחא כביתא (por מיתא) והלילא ביהברא אברייהא (אגרייהא).

<sup>14</sup> Deuteronomio, 16:5-7; cf. *Pesajim*, VII, 9 (y la explicación de *Tosafot Yom Tov*).

<sup>15</sup> *Zevajim*, V, 8.

<sup>16</sup> Cf. Mateo, 26:18; con Marcos, 14:13-15.

<sup>17</sup> Marcos, 14:18.

<sup>18</sup> Según Marcos, 14:18-21.

<sup>19</sup> Mateo, 26:25.

<sup>20</sup> Marcos, 14:30.

<sup>21</sup> Sobre partir el pan, “la copa de bendición” y el *Seder* como un todo, véase Dalman, *op. cit.*, 201-204, 254-255; *Jesus-Jeschua*, Leipzig, 1922, págs. 80-166.

<sup>22</sup> Marcos, 14:22-24.

<sup>23</sup> Mateo, 26:28.

<sup>24</sup> Lucas, 22:19.

Jesús habría exhortado a los discípulos a recordar esa comida solenne (la más ceremoniosa entre los judíos), el primer *Seder* que celebraba en Jerusalén en su compañía.<sup>32</sup> Habría dicho: “De cierto os digo que no beberé más del fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios”,<sup>33</sup> puesto que consideraba que el reino de los cielos estaba muy cerca; los discípulos no le hubieran atribuido a Jesús tales sentimientos materiales en una etapa posterior, y mucho menos lo habrían hecho los autores de los Evangelios.

Pero es absolutamente imposible admitir que Jesús dijo a sus discípulos que debían comer de su cuerpo y beber de su sangre, “la sangre del nuevo pacto que por muchos es derramada”. El beber sangre, aunque no fuera más que simbólicamente, sólo podía haber suscitado horror en las mentes de esos simples judíos galileos; y de haber esperado Jesús una muerte a breve plazo, la inminencia real de la misma no lo habría perturbado tanto posteriormente.

<sup>32</sup> Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 1921, I, 177, llega a concluir, con Wellhausen, que no se trata aquí del *Seder* de Pascua, sino de una comida ordinaria, la última de Jesús con sus discípulos, sin cordero pascual ni pan sin levadura, constituida por carne, pan de trigo y semillas de colza corrientes. Meyer cae en un grueso error: “Como es bien sabido, el *Hallel* sigue el fin de la comida”, dice, ¡como si los judíos cantaran el *Hallel* después de toda comida y no sólo después del *Seder* de la noche de Pascua. Un erudito tan grande, que tan frecuentemente ataca a los judíos y al judaísmo (véase II, 32, 129, 146, 256, 281 y en otras partes) debería conocerlos mejor.

<sup>33</sup> Marcos, 14:25. Probablemente se refiere al vino “guardado” para la edad mesiánica desde los días de la Creación (*Beraj*. 34b).

## IV. Getsemaní: la gran tragedia

Jesús no *sabía* que su muerte era inminente, pero la *temía*. Desde su primera jornada en Jerusalén temió ser arrestado por las autoridades. Sólo esto explica que todas las noches marchara a Betania, y que hiciera arreglos secretos con un aguatero para celebrar el *Seder* en “el aposento alto” de su vivienda. Después del *Seder* no le era posible, como las otras noches, ir a Betania. El versículo “Y la asarás y comerás (la carne del cordero pascual) en el lugar que el Señor tu Dios hubiere escogido, y por la mañana regresarás y volverás a tu habitación”<sup>1</sup> era interpretado en el sentido de que la Pascua obligaba a pasar la noche en Jerusalén;<sup>2</sup> ni siquiera se podía “comer” en Jerusalén y pasar la noche en Betfagé,<sup>3</sup> si bien estaba permitido cambiar de lugar dentro de la Ciudad Santa: “Ellos pueden comer en un lugar y pasar la noche en otro.”<sup>4</sup>

En consecuencia, inmediatamente después de que Jesús y sus discípulos hubieron cantado el *Hallel*, fueron al Monte de los Olivos, el distrito más apartado dentro de los límites de Jerusalén. Jesús estaba deprimido: sentía que había fracasado en la ciudad. Había hecho muchos enemigos poderosos, pero no muchos amigos. Ni siquiera confiaba en sus discípulos. Los encontraba demasiado simples: no llegaban al espíritu de su enseñanza y de sus ideas, no mostraban más que una veneración ciega. Disputaban por el honor de sentarse primero en el reino de los cielos, y temían los inevitables sufrimientos y persecuciones.

Eran de mentalidad estrecha. Atribuían importancia a la mirra cuando el Mesías, el ungido, debía ser “ungido”. Sentía también que sus enemigos, los fariseos y saduceos, estaban al acecho para quitarle la vida. De allí su profunda depresión.

La tragedia comenzaba. Jesús se apartó en un huerto llamado Getsemaní.<sup>5</sup> Se separó de los discípulos diciéndoles que iba a orar, y llevó consigo

<sup>1</sup> Deuteronomio, 16:7.

<sup>2</sup> *Sifré* a Deuteronomio, 134, ed. Friedmann, 101b; *Pes.*, 98b; *Jag.*, 17a; *Rosh ha-Sh.*, 5a (comienzo).

<sup>3</sup> *Sifré* a Números, 151, ed. Friedmann, 55a.

<sup>4</sup> *T. Pes.*, VIII, 17.

<sup>5</sup> En arameo גתשמני, en griego (Γεθησημανη, Γεθσεμανει, etc.). El nom-

solamente a Pedro, Santiago y Juan, los preferidos. Según Marcos, “comenzó a entristecerse y angustiarse (ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν). Y les dijo: Mi alma está muy triste, hasta la muerte: quedáos aquí y velad”.<sup>6</sup> Esa noche temía quedar solo en la ciudad llena de enemigos. Todo esto es muy humano y trágico, y muy diferente tanto de lo que los Evangelios quieren transmitir sobre la previsión por parte de Jesús de los hechos que lo aguardaban como de lo que trata de probar la mayoría de los eruditos cristianos: que Jesús, a sabiendas, fue a Jerusalén a morir.

Jesús no tuvo ningún preconocimiento de su muerte inminente. No sabía que pronto sería arrestado y ajusticiado. Pero sabía que sus enemigos entre los fariseos y saduceos eran muchos y poderosos, mientras que sus seguidores eran unos pocos y sus discípulos, débiles: “su espíritu estaba dispuesto, pero la carne era débil”. De allí que el miedo a la muerte comenzara a deslizarse sobre él.

Lucas conserva el hecho curioso de que Jesús dijo a sus discípulos que vendieran sus capas y compraran espadas. Ellos replicaron: “Señor, aquí hay dos espadas.” Y Jesús comentó: “Es bastante.”<sup>7</sup> Parece que imaginó necesitar protección *armada* contra sus enemigos. Los otros Evangelios omiten el episodio, pero es difícil que Lucas lo haya añadido por sí de no encontrarlo en informes antiguos y confiables. De modo que Jesús se preparó a sí mismo y a sus discípulos para la resistencia armada en el momento en que fuera necesaria. Hay también una sugerencia encubierta de que Jesús prometió a sus discípulos que él dejaría Jerusalén (naturalmente en secreto) “e iría delante de ellos a Galilea”.<sup>8</sup> Las palabras “después que haya resucitado” fueron añadidas por el evangelista, puesto que al día siguiente tuvo lugar la crucifixión.

Esta sugestión demuestra que Jesús no preveía su muerte inminente. Pero temía sufrimientos y persecuciones, y como todo individuo de susceptibilidad delicada poseía una premonición profundamente perturbadora de aflicciones amenazantes: “Mi alma está muy triste, hasta la muerte.” Se separó un poco

---

bre es extraño: para prensar la oliva se utilizaba una בית הבר, prensa (en arábigo מעצורה también בוד, con doble “d”, como en hebreo); la גת, tina, se utilizaba

para uvas; en la literatura talmúdica encontramos sólo dos veces la palabra *got* relacionada con los olivos (*Pea*, VII, 1; *T. Terumot*, III, 6). Pero en el Antiguo Testamento (Isaías, 28:1) se lee *Ge-Shemanim* y, hecho que hasta ahora no había sido advertido, el Talmud nos dice que Abba Shaul llamó al salón del Templo destinado a vino y aceite con el nombre de *Bet-Shemanaia* (*T. Yom Kippur*, I, 3, ed. Zuckermann, pág. 180). Personalmente sugeriría que la palabra גת שמני se escribía originalmente con una primera vocal “e” y no “a”, y que derivaba de *Ge-Shemanim* o del sustantivo *Bet-Shemanaia* (la beta fue cambiada por la letra siguiente del alfabeto griego, gamma). La teoría de Dalman (*op. cit.*, pág. 257) según la cual el nombre es גת חסימנים, “la tina de las muestras”, no soporta la crítica.

<sup>6</sup> Marcos, 14:33-34.

<sup>7</sup> Lucas, 22:36, 38.

<sup>8</sup> Marcos, 14:28. El hecho de que estas palabras falten en algunos de los manuscritos más primitivos sólo confirma la circunstancia obvia de que en una primera etapa ellas constituían una dificultad para los cristianos.

de sus discípulos, se postró en tierra, “y oró que si fuese posible” (adición obvia del evangelista) “pasase de él aquella hora” o, según la expresión hebrea corriente, esa “hora mala que caía rápidamente sobre él”.<sup>9</sup>

A la distancia, los discípulos deben haber oído (pues nadie habría inventado posteriormente estas palabras, que tanto contradicen la creencia cristiana) que Jesús oraba: “¡Abba, Padre! (diminutivo afectuoso hebreo-aramaico, reproducido en griego, Ἄββᾶ ὁ πατήρ) todas las cosas son posibles para ti; aparta de mí esta copa” (las palabras que siguen, “mas no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres”, son una adición del evangelista, quien no podía concebir el rechazo de una oración del Mesías, ni que el Mesías necesitara suplicar a Dios como un niño que llama a sus padres). ¡Esta oración tiene una brevedad maravillosa y es verdaderamente humana!

Mientras tanto, los tres discípulos dormían: quedaron fatigados después de los preparativos de la Pascua y de haber comido y bebido generosamente (la carne del cordero pascual y las “cuatro copas”). Jesús los encontró durmiendo. Se indignó entonces, en especial con Pedro, su discípulo preferido y principal, y lo censuró tristemente: “Simón, ¿duermes? ¿No has podido velar una hora?”

Luego se volvió hacia los tres, diciendo: “Velad y orad, para que no entréis en tentación” (esto es, también vosotros podéis ser arrestados, como discípulos míos) “pues el espíritu está dispuesto” (a resistir la tentación) “pero la carne es débil”.<sup>10</sup> Hay aquí tanta indignación terna como perdón bondadoso: el hombre, a pesar de toda su voluntad de superar su debilidad, es débil, “carne y sangre”, según se lo designa típicamente en hebreo. Jesús se alejó y rogó por segunda vez ser salvado de la adversidad.

Al volver los encontró nuevamente durmiendo... y al despertarlos sus ojos “estaban cargados de sueño y no sabían qué responderle”.<sup>11</sup> De modo que les permitió dormir: no podía confiar en ellos...

Toda esta historia lleva el sello de la verdad humana: sólo unos pocos detalles resultan dudosos. Debe haber sido transmitida a los evangelistas (o a sus fuentes) directamente por Pedro, Santiago y Juan, con tal simplicidad y convicción que ni siquiera las ideas o tendencias de los tiempos paulinos pudieron oscurecer su recuerdo. La pena y los sufrimientos del solitario Hijo del Hombre, profundos como lo son, dejan en todo corazón sensible, creyente o no creyente, una impresión imposible de borrar.

<sup>9</sup> Véase *J. Berajot*, V, 1 (en la mayor parte de las versiones del *Berajot Bavli*, 17a, falta la palabra “hora”) y la oración previa a la extracción de los Rollos de la Ley en las tres grandes fiestas; cf. también *Sanh.*, 102a: “Un tiempo dispuesto para las aflicciones, un tiempo dispuesto para el bien.”

<sup>10</sup> Marcos, 14:35-38; Mateo, 26:36-41.

<sup>11</sup> Marcos, 14:40; Mateo, 26:42-48. Lucas (22:39-46) abrevia, pero da el versículo: “Y estando en agonía oraba más intensamente; y era su sudor como grandes gotas de sangre que caían hasta la tierra.”

Libro Séptimo

**El juicio y la crucifixión de Jesús**

## I. El arresto en el huerto de Getsemaní

Una voluminosa literatura se ha desarrollado en torno al tema del juicio de Jesús.<sup>1</sup> La mayor parte de los autores ven en él una perversión de la justicia (especialmente en la audiencia ante el Sanhedrín), nada más que un “asesinato judicial”.<sup>2</sup> El primer intento realizado por un judío para justificar la condena de Jesús fue el de Joseph Salvador —entusiasta nacionalista y precursor del sionismo—, intento que, además de feroces ataques literarios provenientes de todas partes, dio lugar a su enjuiciamiento en Francia.<sup>3</sup>

Es verdad que si comparamos el procedimiento judicial detallado de la *Mishná* y la *Tosefta* del Tratado Sanhedrín con lo que leemos, particularmente en Marcos y Mateo, sobre el juicio de Jesús, nos vemos obligados a concluir que el Sanhedrín quebró todas las normas procesales prescriptas. En consecuencia, los apologistas judíos se han visto obligados a culpar a un Sanhedrín saduceo<sup>4</sup> o bien a poner en duda las narraciones de los Evangelios, y a demostrar que Poncio Pilato, el cruel procurador romano, fue el único responsable de la muerte del Galileo, puesto que en esa época el derecho de conducir causas criminales había sido retirado a los judíos, y la muerte por crucifixión no era una penabilidad judía, sino romana.<sup>5</sup>

Pero gradualmente comienza a prevalecer una manera de ver más verdadera. En numerosos papiros descubiertos en Egipto, provenientes del período romano, que contienen informes sobre importantes juicios conducidos por el gobierno romano o bajo su supervisión,<sup>6</sup> se trasluce que los gober-

<sup>1</sup> Los títulos se encuentran en el final de *The Prosecution of Jesus* de W. R. Husband (Princeton, 1916).

<sup>2</sup> El más violento y prejuicioso es G. Rosadi, en *Il Processo di Gesù*, Florencia, 1904. Véase la crítica de H. P. Chajes en “Note Marginali”, *Rivista Israelitica*, I (1904, 41-57, 105-6).

<sup>3</sup> J. Salvador, *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu*, París, 1828; *Jesus Christ et sa doctrine*, París, 1838, II, 520-570.

<sup>4</sup> Subrayado por D. Chwolsohn, *Das letzte Passamahl*, págs. 118-125.

<sup>5</sup> Véase L. Phillippsohn, *Haben die Juden wirklich Jesus gekreuzigt?*, Bonn, 1866; E. G. Hirsch, *The Crucifixion from the Jewish Point of View*, Chicago, 1892.

<sup>6</sup> Véase Wilcken, *Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien*, I-II, Leipzig, 1899; Wenger, *Rechtshistorische Papyrusstudien*, Graz, 1902; Mitteis-Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyrskunde*, II, Leipzig, 1912.

nadores romanos (que conducían los juicios importantes) acostumbraban confiar las investigaciones preliminares al gobierno local egipcio.<sup>7</sup> Esto nos proporciona una base para suponer que el Sanhedrín de Jerusalén poseía también el derecho de realizar tales investigaciones, para someter los resultados al procurador romano.

Ese procedimiento era natural: sin él, resulta imposible saber si el reo merecía flagelamiento, prisión o muerte, o si era inocente. Sólo después de que la investigación judicial había demostrado la existencia de un delito capital (especialmente insurrección o robo)<sup>8</sup> toda la conducción del proceso se entregaba al gobernador romano. No hay ningún caso paralelo que convalide la opinión normalmente aceptada de que el Sanhedrín habría conducido el juicio real e incluso dictado la sentencia de muerte, sin ejecutarla.<sup>9</sup> Por lo contrario, hay una *baraita* según la cual “cuarenta años antes de la Destrucción del Templo (y, en consecuencia, probablemente antes del proceso a Jesús) el juicio de casos capitales había sido retirado de Israel”,<sup>10</sup> y de acuerdo con el Cuarto Evangelio: “A nosotros (los judíos) no nos está permitido dar muerte a nadie.”<sup>11</sup> Marcos<sup>12</sup> y la parte auténtica del párrafo de Josefo sobre Jesús (la mayor parte del mismo es espuria)<sup>13</sup> afirman que el Nazareno fue entregado “a los gentiles” o “a Pilato” por “los principales de los sacerdotes y de los escribas” o por “los hombres principales entre nosotros”. Estas afirmaciones son comprensibles si aceptamos que el Sanhedrín sólo podía llevar a cabo una investigación preliminar, de modo que cuando se probó el cargo contra Jesús lo entregó a Pilato, quien condujo solo el juicio formal y dictó la sentencia. Vemos entonces por qué el proceso, tal como fue conducido por el Sanhedrín, no concuerda con los detalles de procedimiento asentados en la *Mishná*; no se trataba de un juicio, sino sólo de una indagación judicial preliminar, y como tal fue completamente legal y honesta.<sup>14</sup>

No obstante, gradualmente se está reconociendo<sup>15</sup> que la razón real de que las reglas de la *Mishná* diverjan de los sistemas que se aplicaban en la época de Jesús reside en que, entre los dos períodos (el de Jesús y el del Rabí Iehudá ha-Nasí) mediaron doscientos años y muchos grandes cambios.<sup>16</sup> Ya hemos señalado el hecho de que en la época de Jesús, el Templo y el gobierno local estaban en manos de los sacerdotes saduceos-betosianos; de

<sup>7</sup> Husband, *op. cit.*, págs. 137, 181.

<sup>8</sup> T. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, París, 1914, II, 139-149.

<sup>9</sup> Husband, págs. 102-136. Pero cf. Juster, *loc. cit.*

<sup>10</sup> *J. Sanhedrín*, I, 1; VII, 2; *Shab.*, 15a.

<sup>11</sup> Juan, 18:31.

<sup>12</sup> Marcos, 10:33.

<sup>13</sup> *Antigüedades*, XVIII, III, 3; véase pág. 55 y sigs.

<sup>14</sup> Husband, págs. 182-208.

<sup>15</sup> Ya en 1913 lancé esta opinión en *He-Atid* (vol. V, final), págs. 89-91.

<sup>16</sup> Véase H. Danby, “The Bearing of the Rabbinical Criminal Code on the Jewish Trial Narratives in the Gospels”, *Journal of Theological Studies*, 1919, XXI, 51-76; véase también su *Tractate Sanhedrín, Mishna and Tosefta*, Londres 1919, págs. IX-XII.

allí que “los jefes de los sacerdotes y los escribas y ancianos” mencionados en los Evangelios eran casi todos saduceos.

Tanto los saduceos como los fariseos tenían sus “ancianos” y “escribas”, pero como los “escribas” precedieron a los *tanaím*, y cuando fueron escritos los Evangelios los saduceos habían perdido poder e importancia, los evangelistas ponen, en lugar de כהניא-ספריא, “escribas-sacerdotes”, los términos “escribas y fariseos” a renglón seguido, como si fueran sinónimos.<sup>17</sup> Teniendo estos puntos presentes comprenderemos mejor el arresto y juicio de Jesús, que culminó con su muerte cruel y vergonzosa.

Cuando después del *Seder*, Jesús y los doce fueron al Monte de los Olivos, y Judas Iscariote supo en qué lugar pensaba el Nazareno ocultarse, inmediatamente informó del sitio al sumo sacerdote o a las autoridades judías locales. De modo que mientras Jesús oraba intensamente, reprochaba a sus discípulos y los alentaba a velar junto a su maestro en la hora de peligro, Judas Iscariote se aproximaba, y “con él una gran multitud con espadas y palos”, enviada por “los principales sacerdotes (los *segarím*), los escribas y los ancianos”—que en su mayoría pertenecían al partido saduceo—.

Los fariseos, hasta ese momento principales oponentes a Jesús, ya no desempeñaron una parte importante; su lugar fue ocupado por los saduceos y la clase sacerdotal que Jesús había irritado con la “purificación del Templo” y con su réplica referente a la Ley de Moisés y a la resurrección. Los fariseos objetaban el comportamiento de Jesús: su menosprecio de muchas leyes ceremoniales, su desprecio por las palabras de los “sabios”, la compañía de publicanos, pueblo ignorante y mujeres equívocas. Consideraban hechicería a sus milagros, y a sus protestas de mesiazgo, desfachatez. Pero por todo esto, *él era uno de ellos*: su firme creencia en el día del juicio y en la resurrección, en la edad mesiánica y en el reino de los cielos, era distintivamente farisaica; él no enseñó nada que, según las reglas de los fariseos, lo hiciera criminalmente culpable.

Aunque todavía no existía el *Tratado Sanhedrín*, con sus reglas humanas de procedimiento judicial, que hacía imposible la pena de muerte, excepto en casos rarísimos y que sólo la conservaba para que ningún principio de la *Torá* fuera abrogado, aun así, es inconcebible que los discípulos de Hillel y Shamai condenaran a muerte a un individuo por burlarse de las palabras de los sabios, o menospreciar ciertas leyes ceremoniales, o incluso por pretender ser el Mesías.<sup>18</sup>

El proceso a Jesús no concordó con el espíritu de los fariseos sino con el de los saduceos y betosianos (que en ese entonces tenían mayoría en

<sup>17</sup> A. Büchler, *Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des Jerusalemitischen Tempels*, Viena, 1895, págs. 84-88; Chwolohn, pág. 113.

<sup>18</sup> Lo demuestra el hecho de que durante el reinado de Juan Hircano (o Alejandro Jannée) los fariseos no condenaron a muerte a Eleazar (o Iehudá ben Gedidia), quien había calumniado a la madre del rey (o del príncipe) y al sumo sacerdote; se contentaron con azotarlo y ponerlo en prisión. Esto dio lugar a que Juan (o Janneo) se pasara de los fariseos a los saduceos (*Ant.*, XIII, x, 5-6; *Ká-dushín*, 66a).

el Sanhedrín), partido al que pertenecía el sumo sacerdote, el presidente del Sanhedrín (los descendientes de la casa de Hillel no llegaron a la presidencia del Sanhedrín hasta después de la Destrucción).

Como “políticos prácticos” no podía soportar en calma que un visionario galileo se proclamara el Mesías e incitara al pueblo al tumulto dentro del área del Templo, y que insultara a los líderes nacionales —particularmente a los saduceos—. Sabían qué fácil era, durante la fiesta de Pascua, que un profeta y obrador de prodigios agitara al pueblo y lo rebelara contra los romanos: de los galileos (y de entre ellos habían surgido los celotes) sospechaban especialmente. Es probable que, al mismo tiempo, ocurriera en Jerusalén un levantamiento conducido por cierto Barrabás, que provocó la muerte de muchas personas.<sup>19</sup>

El partido del sumo sacerdote, autoridad judía suprema de Jerusalén, como cualquier funcionario falto de perspicacia, no investigó el caso en profundidad, ni podía distinguir un Mesías que era sólo un maestro, de un Mesías que era un rebelde político. Para ellos, Jesús constituía una amenaza tan grande como Barrabás para la paz de la ciudad durante la Pascua. Debían librarse de él, antes de la festividad si era posible; pero no lo consideraban hacedero debido a la probabilidad de provocar alboroto.

Judas Iscariote les dio la oportunidad. Les informó secretamente sobre el lugar al que Jesús había ido después de *Seder*, cuando nadie lo acompañaría, excepto sus fatigados discípulos. Judas no tenía nada contra los discípulos compañeros suyos (a quienes consideraba llevados por mal camino por Jesús), y para que ninguno de ellos fuera arrestado en lugar del Maestro, él mismo acompañó a la policía judía y a su oficial (el *segen*) y señaló a Jesús volviéndose hacia él y saludándolo con la palabras “¡Rabí, Rabí!” Los Evangelios proporcionan muchos detalles complementarios, pocos de los cuales son verdaderos. Según Marcos, Judas besó a Jesús para indicar quién debía ser arrestado;<sup>20</sup> según Mateo, Jesús le dijo: “Amigo, ¿a qué vienes?”<sup>21</sup> Según Lucas, las palabras del Galileo fueron: “Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del Hombre?”<sup>22</sup> Todas éstas son adiciones imaginarias.

Hemos visto que sólo Lucas conserva el detalle de que Jesús quiso que los discípulos consiguieran espadas y encontró que ya tenían dos; pero todos los Evangelios recogen el hecho de que, en el momento del arresto uno de los discípulos (Marcos escribe “uno de los que estaban allí”, y Mateo “uno de los que estaban con Jesús”) sacó la espada y le cortó una oreja a un policía (“un siervo del sumo sacerdote”).

Marcos<sup>23</sup> no agrega nada más, pero Mateo conserva una tradición según la cual Jesús le reprochó a ese hombre que hubiera empleado el arma, ordenándole que volviera a guardarla, “porque todos los que tomen espada, a

espada perecerán”, y explicó que si él lo quisiera, podía apelar a su Padre, quien “le daría más de doce legiones de ángeles”. “¿Pero cómo entonces se cumpliría la Escritura, de que es necesario que así se haga?”<sup>24</sup> Lucas añade que Jesús tocó la oreja herida y la sanó;<sup>25</sup> no quería que ningún acto de violencia se realizara por causa suya en su presencia.

Así creció la narración de Evangelio en Evangelio. Pero debemos considerar histórico el intento fallido de resistir al arresto por la fuerza y el comentario del Nazareno: “¿Como contra un ladrón habéis salido con espadas y palos para prenderme? Cada día estaba con vosotros enseñando en el Templo y no me prendisteis”;<sup>26</sup> aunque lo que sigue —“pero es así para que se cumpla la Escritura”— constituye un agregado posterior.

Resulta interesante observar que el Talmud también se lamenta de los “bastones” y “porras” de los sumos sacerdotes betosianos, incluso de los sumos sacerdotes infamantes de la época de Herodes en adelante (entre ellos el Anás de los Evangelios). Conserva una corta balada callejera, cuyo primer verso menciona los “porras” y el último “los bastones”; también se refiere a las denuncias secretas, escritas o de palabra, y a su “puño” duro, y se queja de sus siervos y sus palos:

“¡Ay de mí, por la casa de Betos; ay de mí, por su porra!  
”¡Ay de mí, por la casa de Anás; ay de mí, por sus susurros!  
”¡Ay de mí, por la casa de Kathros (Kantheras); ay de mí, por su pluma!  
”¡Ay de mí, por la casa de Ishmael (ben Fiabi); ay de mí por su puño!  
”Pues ellos son los sumos sacerdotes, y sus hijos los tesoreros; sus yernos son los oficiales del Templo, y sus siervos golpean al pueblo con sus bastones.”<sup>27</sup>

Difícilmente podía darse un cuadro más terrible y aborrecible de los sumos sacerdotes y sus familias. Sus rasgos destacados eran sus “porras” (parecidas a las de los policías ingleses), bastones, puños y denuncias secretas. *Estos* fueron los que ordenaron el arresto de Jesús y condujeron la indagación preliminar. El Talmud los odia y los considera enemigos del pueblo, al que “golpeaban con sus bastones”. Los Evangelios, llenos como el Talmud de odio reprimido contra ellos, tratan de pintarlos como agentes del pueblo judío y de tal modo culpar a todo el pueblo por sus actos. “El odio echa a perder el sano juicio.”

Después de que el intento de resistencia armada no logró más que herir a un policía, los discípulos se asustaron y huyeron, dejando solo a Jesús. Tan grande fue la alarma que uno de los seguidores del Nazareno, un joven

<sup>19</sup> Marcos, 15:7; véase, en la pág. 347, la teoría de Wendland.

<sup>20</sup> Marcos, 15:44-45.

<sup>21</sup> Mateo, 26:50.

<sup>22</sup> Lucas, 22:48.

<sup>23</sup> Marcos, 14:47.

<sup>24</sup> Mateo, 26:51-54.

<sup>25</sup> Lucas, 22:49-51.

<sup>26</sup> Marcos, 14:48.

<sup>27</sup> *Pesajim*, 57a; *T. Menajot*, 13:21. Los dos versos finales pueden no pertenecer a la canción.

(νεανίσκος) que se levantó de dormir se alejó desnudo como estaba (en la fecha de la Pascua ya hace calor en Palestina, y se acostumbra dormir desnudo),<sup>28</sup> envolviéndose en una sábana; cuando la policía le dio alcance, abandonó la sábana y huyó.<sup>29</sup> Este detalle es tan vívido que resulta improbable que haya sido inventado posteriormente. Se supone (aunque sin ninguna razón real) que este joven era Juan Marcos, el discípulo de Pedro; a él se atribuye el conocimiento detallado de la oración de Jesús; la oyó antes de irse a dormir y posteriormente la recogió en su Evangelio.

## II. El proceso

De Getsemaní, en el Monte de los Olivos, la policía llevó a Jesús ante el sumo sacerdote. En la época de la gran rebelión, la casa del sumo sacerdote, Anás, estaba, según Josefo, en la Ciudad Alta,<sup>1</sup> pero no sabemos si ésta era la residencia habitada por todos los sumos sacerdotes o sólo vivienda privada de Anás. Josefo nos dice<sup>2</sup> que el “Consejo” (βουλή, esto es, el Sanhedrín), estaba más abajo del Templo, cerca del puente que conducía a la Ciudad Alta, es decir, en el sitio del actual “Mehkemeh”.<sup>3</sup> Pero el Talmud afirma claramente que “cuarenta años antes de la Destrucción, el Sanhedrín dejó (la Cámara de piedra tallada) y fijó su residencia en los tenderetes de feria (בהגיות).<sup>4</sup> En otro lugar, el Talmud se refiere a diez cambios del lugar de reunión del Sanhedrín; el primero fue el “Salón de piedra tallada al tenderete (חנות, o חנויות).”<sup>5</sup> Hemos visto que los “tenderetes de la casa de Anás (que Derenbourg considera idénticos a este otro tenderete o tenderetes) estaban en la Colina de la Unción”,<sup>6</sup> y el momento (cuarenta años antes de la Destrucción) concuerda con la época de Jesús, puesto que “cuarenta años” es sólo una cifra redonda. En consecuencia, el lugar (la Colina de la Unción) estaba muy próximo a Getsemaní.

El sumo sacerdote de la época pertenecía a la casa de Anás, de cuyas denuncias secretas se quejaba una canción popular. De modo que Jesús pudo haber sido llevado como prisionero a los “tenderetes de la casa de Anás”, muy cerca del más próximo lugar disponible para el proceso (o indagación preliminar). También pudo haber sido temporariamente encerrado allí; en Jeremías encontramos “tenderetes” (חנויות) mencionados junto con “calabozo” (בית הבור).<sup>7</sup>

<sup>1</sup> *Guerras*, II, xvii, 6.

<sup>2</sup> *Guerras*, II, xvii, 6; VI, vi, 3.

<sup>3</sup> Véase Dalman, *op. cit.*, pág. 264, quien llega a la conclusión de que es imposible determinar exactamente el sitio en el que los judíos condenaron a Jesús.

<sup>4</sup> *Shab.*, 15a (final); *Av. Zar.*, 8b (final).

<sup>5</sup> *Rosh ha-Sh.*, 31a (final); para las variantes, véase *'Aruj he-Shalem*, III, 400 (bajo חנויות).

<sup>6</sup> *Op. cit.*, n. 8 del apéndice, págs. 244-246. Véanse las págs. 305 y 312.

<sup>7</sup> Jeremías, 37:15.

<sup>28</sup> Según surge de la *Mishná, Kidushin*, IV, 12; cf. *Suká*, 10b.

<sup>29</sup> Marcos, 14:50-52.

El nombre del sumo sacerdote era Iósef, hijo de Caiafas (יוסף בן הקייף), griego Καϊάφας, arameo קייפא; <sup>8</sup> el Talmud se refiere a “la familia de la casa de Kaiafa”, <sup>9</sup> nombre que a veces aparece corrompido como “Bet Kofai” <sup>10</sup> o incluso “Bet Nikifi”. <sup>11</sup> Había sido designado por el procurador Valerio Grato, ocupó el cargo durante el período de Poncio Pilato, y fue finalmente depuesto por Vitelio, después de que este último destituyera a Pilato. <sup>12</sup> El hecho de que conservó su dignidad durante casi dieciocho años (c. 18-36 e. c.), mientras que sus predecesores de la época de Grato no duraban más de un año, demuestra que era un diplomático astuto y sabía por igual conducirse con el pueblo y con el gobernador romano.

Tal hombre bien podía temer a un nuevo “Mesías”; en general, los saduceos no sentían ninguna simpatía por las ideas mesiánicas, debido al efecto perturbador de las mismas sobre las condiciones políticas. Se oponían especialmente a la forma posbíblica de la idea mesiánica. Cuando Caiafas (Caifás) oyó que un nuevo Mesías había aparecido en Jerusalén, y que provenía de Galilea (distrito maduro para la insurrección) temió las consecuencias y ordenó que se lo arrestara y llevara a él, o a “los tenderetes de la casa de Anás”.

El Cuarto Evangelio <sup>13</sup> describe a Caifás como yerno de Anás, hijo de Set (“Αννας ο Αννας; según Josefo, “Ανανος) que fue designado por Quirino y depuesto por Valerio Grato (6-15 e. c.). Sostiene que Jesús, antes de ser enviado a Caifás, compareció ante Anás (deán del sumo sacerdote; cinco de sus hijos llegaron, asimismo, al sumo sacerdocio) y fue primeramente examinado por éste. En lo cual no hay nada improbable: un sumo sacerdote que había ocupado el cargo un sólo día conservó el título y tenía su puesto en el Sanhedrín. <sup>14</sup> Pero los otros Evangelios no hacen mención de este examen ante Anás.

Según Marcos <sup>15</sup> y Mateo, <sup>16</sup> el Sanhedrín sesionó esa misma noche, lo cual era ilegal, puesto que los casos de pena capital sólo podían juzgarse durante el día. <sup>17</sup> Pero, como hemos visto, el Sanhedrín estaba compuesto principalmente por saduceos, que quizá no reconocían ninguna regla de ese tipo. Además, hemos supuesto que éste no fue un juicio formal, sino sólo una investigación preliminar y para realizarla ninguna regla imponía

las horas diurnas. No obstante, estas explicaciones son innecesarias, puesto que Lucas no tuvo noticia de la sesión nocturna: según él, no hubo más que una sesión del Sanhedrín, y se llevó a cabo por la mañana. <sup>18</sup>

Pero tampoco los saduceos habrían conducido ni una simple indagación judicial durante la noche o el primer día de Pascua (“la fiesta de los panes sin levadura”); la *Mishná* establece que los casos capitales no pueden juzgarse en víspera de *Shabat* ni en víspera de festividad; así se evitaban dilaciones si el caso no podía concluirse en el día, pues todos los juicios estaban prohibidos en *Shabat* o festividad. <sup>19</sup>

En consecuencia, debemos seguir al Cuarto Evangelio (que es apoyado por una *baraita* talmúdica) <sup>20</sup> y dar por sentado que Jesús fue crucificado en víspera de *Shabat* y en víspera de Pascua, y no, como dicen los Sinópticos, en la Pascua misma coincidente con la víspera del *Shabat*. Eludimos así la suposición imposible de que el Sanhedrín examinó a Jesús durante la noche de una festividad o (según Lucas) el primer día de la fiesta de los panes sin levadura.

En un aspecto, Lucas es más preciso que Marcos y Mateo: Jesús no fue en absoluto juzgado durante la noche; sólo fue encerrado en “los tenderetes”, en espera del juicio, durante las horas que restaban de la noche de la Última Cena y de la agonía en el huerto de Getsemaní. Los miembros del Sanhedrín no se reunieron hasta la mañana siguiente, de la víspera de Pascua. La mayoría de ellos eran saduceos y betosianos y no respetaban la regla (que quizás no entró en vigencia hasta más adelante) de que no se podía juzgar en víspera de *Shabat*, ni en víspera de festividad. <sup>21</sup> De todos modos, se trataba sólo de una indagación preliminar referente a una cuestión de peligro público.

Convocaron a los testigos contra Jesús. Según Marcos, <sup>22</sup> las afirmaciones de éstos no concordaban entre sí. Pero, siendo que Jesús había hecho ante gran cantidad de personas afirmaciones no conformes con la ley, lo más probable es que los testimonios no probaran ningún delito bastante grave como para hacerlo merecedor de la pena de muerte. <sup>23</sup> El incidente de la “purificación del Templo” fue seguramente mencionado otra vez. Pero los evangelistas no vuelven a referirse a él. Se trató de un acto de violencia no permitida y, desde un punto de vista puramente legal, los sacerdotes estaban en su derecho. Con todo, no bastaba para justificar una sentencia de muerte: el Templo mismo no había sido afectado, ni se trataba de una profanación.

Por último, comparecieron dos testigos (según los Evangelios eran “testigos falsos”) que afirmaron: “Nosotros le hemos oído decir: Yo derribaré este Templo hecho a mano, y en tres días edificaré otro hecho sin mano.” <sup>24</sup>

<sup>18</sup> Lucas, 22: 54, 66.

<sup>19</sup> *Sanh.*, IV, 1 (final); *Sifré* sobre Deuteronomio, § 221 (ed. Friedmann, 114b); *Meljilta Va-yakhel*, 1, ed. Friedmann, 105a; *Sanh.*, 35b.

<sup>20</sup> *Sanh.*, 44a; véase la pág. 26, nota 18.

<sup>21</sup> *Betzá*, V, 2; *T. Betzá*, I, 2.

<sup>22</sup> Marcos, 14: 56.

<sup>23</sup> Tal es la implicación de Mateo, 26: 59-60.

<sup>24</sup> Marcos, 14: 58; Mateo, 26: 61.

<sup>8</sup> Derenbourg, *op. cit.*, pág. 112, n. 2.

<sup>9</sup> *T. Ievam.*, I, 10.

<sup>10</sup> *Iev.*, 15b.

<sup>11</sup> *J. Ievam.*, I, 6; véase “Sh’ir” en *Ha-Maggid*, XVIII, 17 (reimpreso en *Ha-Me’amer*, II, 559-560); las objeciones de Büchler carecen de base, puesto que los sumos sacerdotes son mencionados explícitamente (*Die Priester und der Cultus*, págs. 85-87).

<sup>12</sup> *Ant.*, XVIII, II, 2 y IV, 3.

<sup>13</sup> Juan, 18: 13-24.

<sup>14</sup> *Ant.*, IV, XVIII, 2; *Horaiot*, III, 4; *Meguilá*, I, 9; *Makot*, II, 6; *T. Yoma*, I, 4; Hechos de los Apóstoles 4: 6. Véase también Büchler: *Priester und Cultus*, pág. 26; Schürer, *op. cit.*, II<sup>4</sup>, 274-275; E. Meyer, *op. cit.*, I, 50.

<sup>15</sup> Marcos, 14: 54.

<sup>16</sup> Mateo, 26: 57.

<sup>17</sup> *Sanh.*, IV, 11.

Marcos,<sup>25</sup> aunque no Mateo,<sup>26</sup> añade: “Pero ni aun así concordaban en el testimonio.” El Cuarto Evangelio confirma ese cargo, y la misma acusación fue aducida contra Esteban.<sup>27</sup>

A través de toda la indagación Jesús permaneció en silencio. En ese momento, tal silencio se adecuaba mejor a su estructura mental. La prédica de Jesús no se asemejaba a la de los “Mesías-rebeldes” de la época, y resultaba difícil llegar a la verdad en lo referente a su carácter real. En consecuencia, el sumo sacerdote le preguntó directamente: “¿Eres tú el Mesías?” Marcos<sup>28</sup> añade “el Hijo del Bendito”. Esta no es una expresión hebrea; debe tratarse de una adición posterior: apenas constituye una abreviatura del habitual “el Santo, bendito sea”. Mateo recoge la pregunta en una forma más solemne: “¡Te conjuro por el Dios viviente, que nos digas si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios!”

La fórmula del juramento es posible, pero las palabras “Hijo de Dios” (que en Lucas pasan a formar parte de una pregunta separada)<sup>29</sup> son inconcebibles en la boca de un sumo sacerdote judío, particularmente de un saduceo.

Jesús estaba convencido de su mesiazgo: de esto no queda duda. En caso contrario no habría sido más que un engañador y un impostor, y tales hombres no hacen historia, no fundan una nueva religión capaz de persistir durante dos mil años e influir sobre centenares de millones de personas civilizadas. El desafío, al que ya había respondido afirmativamente en Cesarea de Filipo y en Betfagé, provenía ahora del sumo sacerdote, y sólo era posible que el alma y los sentimientos de Jesús —místico, soñador y entusiasta— se conmovieran hasta las raíces. No puede quedar duda de que respondió con un “sí”.

Según la versión de Marcos, dijo:<sup>30</sup> “Yo soy”; según Mateo:<sup>31</sup> “Tú lo has dicho” (palabras derivadas de la respuesta posterior de Jesús a Pilato). Luego, según los tres Sinópticos, añadió: “Veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder, y viniendo en las nubes del cielo.”<sup>32</sup> ¿Pudo su entusiasta creencia en sí mismo llevarlo al extremo de hablar de su persona en términos tan alarmantes? Tratándose de un oriental poseído por tal convicción, esto no es en modo alguno imposible. Las expresiones “Hijo del Hombre” (frecuente en sus labios), y “a la diestra del Poder” (ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως, designación peculiar hebrea de la Divinidad)<sup>33</sup> demuestran que

<sup>25</sup> Marcos, 14: 59.

<sup>26</sup> Mateo, 26: 61.

<sup>27</sup> Véase la pág. 318.

<sup>28</sup> Marcos, 14: 61; Mateo, 26: 63.

<sup>29</sup> Lucas, 22: 66-70.

<sup>30</sup> Marcos, 14: 62.

<sup>31</sup> Mateo, 26: 64.

<sup>32</sup> Marcos, 14: 62; Mateo, 26: 64; Lucas, 22: 70 (“el poder de Dios”: un intento de explicar la inusual expresión que en su tiempo no era comprendida por los no-judíos).

<sup>33</sup> “De la boca del Poder” (מפי הגבורה), *Baba Metzia*, 58b; *Shab.*, 88b; *Ho-*

la respuesta está perfectamente de acuerdo con el espíritu y el modo de hablar de Jesús.

Para el sumo sacerdote, esa respuesta era una clara blasfemia. ¡Un carpintero galileo se llamaba a sí mismo “Hijo del Hombre” en el sentido del Libro de Daniel, y decía que se sentaría a la diestra de Dios y que vendría “en las nubes del cielo”! El sumo sacerdote rasgó sus vestiduras —lo habitual en el juez que oía palabras blasfemarias—.<sup>34</sup> Según el fallo de la *Mishná*,<sup>35</sup> Jesús no merecía la muerte, puesto que “el blasfemo no es culpable hasta que haya pronunciado expresamente el Nombre”. Jesús, como todo judío escrupuloso, dijo “Poder” en lugar de “Yahweh”. Pero ya hemos señalado que a) éste era un tribunal principalmente compuesto por saduceos, siendo betosiano su presidente, el sumo sacerdote, y b) en la época de Jesús, los fariseos no habían establecido todavía las reglas de procedimiento en la forma precisa que recibieron en la *Mishná*.

Así, por ejemplo, el R. Eleazar ben R. Zadoc informa que, en el período del Segundo Templo, quemaron a la hija de un sacerdote, culpable de adulterio, con haces de leña,<sup>36</sup> mientras que la *Mishná* prescribe, para la muerte por fuego, introducir una mecha encendida en la garganta del condenado. A esto se respondió: “En aquellos días la corte no era experta”, lo cual demuestra que muchas prescripciones de la *Mishná* (cuya ley del crimen alcanzó un grado de humanitarismo sin ejemplo) no estaban en boga antes de la Destrucción, y que ni siquiera los fariseos habían llegado en ese entonces a su posterior nivel de humanitarismo. Los saduceos, menos aún. Josefo destaca mucho que los saduceos eran “más crueles y duros en la aplicación de las leyes que cualquier judío”,<sup>37</sup> cosa que fundamentalmente significa que eran más crueles y duros que los fariseos.

Después de rasgar sus vestiduras, el sumo sacerdote betosiano se volvió hacia los miembros del Sanhedrín y preguntó: “¿Qué necesidad más tenemos de testigos? Habéis oído la blasfemia: ¿qué os parece?” Y los Evangelios añaden: “Y todos ellos lo condenaron, considerándolo digno de muerte.”<sup>38</sup> Pero siendo que no hubo una blasfemia real, resulta difícil creer que, aun en opinión de los saduceos, Jesús fuera considerado digno de la pena capital. Por lo menos los fariseos que formaban parte del Sanhedrín no lo habrían declarado reo de muerte, puesto que en las palabras del Nazareno ellos no veían más que una fantasía temeraria (הוצפא כלפי שמיא, “impertinencia contra el cielo”). No había “pronunciado el Nombre” ni inducido a terceros a adorar otros dioses.

*raiot*, 8a; *Mak.*, 24a; *Meguilá*, 31b; *J. Sanh.*, X, 1 (pág. 28, final de a); *Ex. R.*, § 33; véase también *Shab.*, 87a; *Ex. R.*, § 24; *Cant. R.* sobre *Zot Komatef*.

<sup>34</sup> *Sanh.*, VI, 5.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Sanh.*, VI, 2; *J. Sanh.*, VII, 2; *T. Sanh.*, IX, 11.

<sup>37</sup> *Ant.*, XX, ix, 1.

<sup>38</sup> Marcos, 14: 64; Mateo, 26: 65-66. Lucas no hace mención alguna de la sentencia de muerte; en su relato de la indagación judicial sólo hay un cargo de perversidad general.

En este punto se inicia una larga serie de afirmaciones de los evangelistas, cuyo objeto es hacer responsables a *todos los judíos* —líderes, sacerdotes, escribas, la totalidad del pueblo— de la tortura y muerte de Jesús. Consecuentemente, subrayan que ni uno de los miembros del Sanhedrín asumió la defensa del Galileo, aunque es seguro que por lo menos José de Arimatea no se oponía a Jesús. Para acumular culpas sobre los judíos, todos los Sinópticos describen cómo, incluso en presencia de los jueces, los siervos y subordinados (y también los jueces, según Marcos y Mateo<sup>39</sup>) escupieron a Jesús en el rostro, le cubrieron los ojos y lo golpearon con los puños, diciéndole: “Profetizanos quién es el que te golpeó.” Y le abofeteaban la mejilla.

Todo esto (a pesar del “puño” del sumo sacerdote de que hablaba la balada callejera) era imposible en la casa del sumo sacerdote y en presencia del Sanhedrín. Pero pronto oiremos cargos peores que éstos.

Ahora bien, ¿quién estuvo presente durante el proceso y oyó lo que decían los testigos, el desafío del sumo sacerdote y la respuesta de Jesús? Según los tres sinoptistas, fue Simón Pedro (el Cuarto Evangelio informa que el discípulo Juan lo acompañaba), que entró en la corte del sumo sacerdote con los guardias, y se sentó con la servidumbre, calentándose junto al fuego en la noche fría. En Jerusalén, las noches cálidas de primavera se enfrían en las últimas horas. Una de las criadas (o la portera) del sumo sacerdote lo identificó como uno de los que estaban con “Jesús de Nazaret”, pero Pedro lo negó, pretendiendo no saber de qué hablaba; cuando otro de los circunstantes lo reconoció por su dialecto galileo, comenzó a jurar que no conocía al Maestro.

La leyenda declara que este incidente penoso, pero totalmente humano fue predicho por Jesús, que precisó la tercera negación antes de que cantara el gallo; así se hace al hecho menos indecoroso. No hay razón para dudar de la historia en su conjunto. Finalmente, Pedro recordó a su amado señor y Mesías y su íntima amistad: lo embargaron los remordimientos por haberlo negado, y lloró amargamente.<sup>40</sup> Todo esto es humano, excesivamente humano: la historia tiene una peculiar tristeza, una atractiva hermosura, y no hiere al discípulo.

La Ley dictaminaba<sup>41</sup> que el blasfemo, el falso profeta, el engañador y seductor fueran lapidados. Decía asimismo que “todo el que es lapidado es también colgado”; el blasfemo lapidado, después de su muerte, era colgado.<sup>42</sup> La *Mishná* entra en detalles: “¿Cómo lo cuelgan? Fijan una viga en tierra y un trozo de madera se ramifica de ella (el R. Obadía de Bertenora explica: ‘Como una clavija que sale de la viga en la parte superior’) y las dos manos son atadas a un tiempo, y así lo cuelgan.”<sup>43</sup>

Muy probablemente, así era la cruz romana que no tenía la forma convencional actual, sino que se asemejaba a la mayúscula griega y latina “T”.

<sup>39</sup> Marcos, 14: 65; Mateo, 26: 67.

<sup>40</sup> Marcos, 14: 66-72; Mateo, 26: 69, 75; Lucas, 22: 55-63.

<sup>41</sup> Deuteronomio, 13: 7-12; 17: 2-7.

<sup>42</sup> *Sanh.*, VI, 4.

<sup>43</sup> *Sanh.*, VI, 4; *Sifré* sobre Deuteronomio, § 221; ed. Friedmann, 114b.

El condenado no sufría dolor alguno, puesto que el colgamiento o la crucifixión sólo tenían lugar después de la muerte por apedreamiento; la cruz sólo servía para impresionar a los espectadores durante el breve período de la exposición del cuerpo: “Lo bajaban sin dilación; si quedaba hasta la noche se violaba un mandamiento negativo, pues está escrito.<sup>44</sup> Su cuerpo no pasará la noche (תלין) en el madero; sin falta lo enterrarás el mismo día, porque maldito por Dios es el colgado.”<sup>45</sup> Este versículo constituyó un obstáculo para los cristianos, y a Pablo le resultó difícil explicarlo adecuadamente.

Hemos visto que en esa época los judíos no podían dictar sentencias de muerte —por lo menos en un caso referente a un Mesías, esto es, en una cuestión política—. En consecuencia, como era víspera de Pascua y de *Shabat*, el sumo sacerdote y los líderes del Sanhedrín se apresuraron a entregar a Jesús a Pilato, el procurador, para que el proceso pudiera rematarse antes de la noche, y evitar así la dilación de los siete días de la Pascua (o para evitar estallidos políticos en un momento en que en Jerusalén había gran número de celotes galileos).

Es seguro que los sacerdotes no vieron en Jesús nada más que un rebelde corriente: no reconocieron su particular naturaleza espiritual. En su simplicidad, hicieron lo que hicieron para sustraer al pueblo a la cruel represalia de Pilato, que estaba a la expectativa de cualquier excusa que le permitiera demostrar el poder de Roma y la naturaleza fútil de la autonomía judía en toda cuestión de importancia política.<sup>46</sup>

Así, pues, ataron a Jesús (ha de suponerse que no estuvo atado durante la indagación judicial preliminar) y lo llevaron a Pilato. Algunos miembros del partido sacerdotal fueron con él y explicaron al procurador que el Sanhedrín había condenado a Jesús por asumir el papel de Mesías, es decir, de rey de los judíos: ese era todo el sentido que la palabra tenía para el romano Pilato.

Cuando Pilato iba a Jerusalén durante la Pascua, no vivía en la Ciudadela de Antonia, sino, de acuerdo con Josefo, en el Palacio de Herodes (una de las tres torres; de ellas aún queda la llamada “Torre de David”, aunque en realidad es la “Torre de Fasael”), donde había una “guarnición” o grandes barracas.<sup>47</sup> Jesús fue juzgado ante Pilato en el lugar llamado “el pretorio” (el Cuarto Evangelio da al sitio de ese juicio el nombre arameo *Gabata* [Γαββαθα, Λιθόστρωτος], que significa “enlosado”).<sup>48</sup>

El procurador preguntó: “¿Eres tú el Rey de los judíos?” Según los tres

<sup>44</sup> Deuteronomio, 21: 23.

<sup>45</sup> *Sanh.*, loc. cit., T. *Sanh.*, IX, 6-7. Véase *Sifré*, loc. cit. “¿Pueden ellos colgarlo vivo como los poderes gentiles? La Escritura dice: Y será matado.” Véase también *Sanh.*, 46b.

<sup>46</sup> E. Meyer, *op. cit.*, I, 164-165, II, 451, admite que la presencia de Jesús representaba un peligro político para la nación y el pueblo, aunque primeramente no tuviera ninguna idea de rebelión.

<sup>47</sup> Dalman, *op. cit.*, págs. 268-272.

<sup>48</sup> Juan, 19: 13. H. M. Michlin (*Doar ha-Iom*, 1921, n. 274) sugiere que *Gabata* es una forma corrompida de *Gazita*; el Cuarto Evangelio habría supuesto erróneamente que Pilato se sentaba a juzgar en el “Salón de la piedra tallada”.

Sinópticos, la respuesta de Jesús fue: “Tú lo dices” (Σὺ εἶπας). Respuesta característica del Nazareno, inclinado a observaciones breves, agudas y enigmáticas. El Talmud y el *Midrash*<sup>49</sup> emplean las mismas palabras, “Vosotros decís” (אתון אמרתון, esto es, “pero no yo”) cuando es peligroso o indecoroso decir la verdad. Y así fue la respuesta de Jesús. ¿Qué otra cosa podía responder al tirano extranjero? No añadió ni una sola palabra, y su silencio asombró a Pilato.<sup>50</sup> El discurso de Jesús y su alegato ante Pilato detallados en el Cuarto Evangelio no pueden ser considerados históricos.<sup>51</sup> Las palabras que se le atribuyen, “Mi reino no es de este mundo”,<sup>52</sup> aunque se adecuan y son características del cristianismo, resultan imposibles en la boca del judío Jesús.

Los evangelistas elaboraron aun más el elemento no histórico. Según Lucas,<sup>53</sup> Pilato dijo que no encontraba falta en el reo, y al oír que éste era galileo lo envió a Herodes Antipas, presente en Jerusalén por la Pascua. Aunque Pilato y Antipas habían sido enemigos, ese día se reconciliaron. Antipas acogió de buen grado esa oportunidad de ver a Jesús y de pedirle una señal, pero Jesús permaneció silencioso. Entonces Antipas se mofó de él, lo cubrió con una túnica escarlata y lo envió de nuevo a Pilato. Una vez más, Pilato declaró que no le encontraba falta alguna, lo mismo que Herodes; el romano quería azotarlo solamente y dejarlo ir. Marcos y Mateo ignoran ese episodio; no le era posible a Pilato azotar a Jesús y liberarlo sin más, puesto que el flagelamiento era una parte esencial e inseparable de la sentencia de crucifixión.<sup>54</sup>

Mateo, además, narra que la mujer del procurador, mientras éste estaba sentado en el tribunal, le mandó decir: “No tengas nada que ver con ese justo, porque hoy he padecido mucho en sueños por causa de él.”<sup>55</sup> Tanto en Marcos como en Lucas falta el hecho; una observación semejante es absolutamente improbable en boca de una matrona romana, esposa del alto funcionario.

Pero los cuatro Evangelios relatan unánimemente que, en la festividad, Pilato acostumbraba liberar a los judíos un preso que ellos pidiesen. En esa ocasión, otro rebelde, el celote Barrabás, que había cometido asesinato, esperaba la crucifixión. Pilato quiso liberar al “rey de los judíos”, Jesús, “porque conocía que por envidia lo habían entregado los principales sacerdotes” (pero

¿cómo lo sabía?). Los principales sacerdotes (como si no tuvieran ocupaciones más urgentes en víspera de Pascua y de *Shabat*), incitaron al pueblo a que pidiera que fuera liberado Barrabás, y ningún otro.

Y esto hizo el pueblo. Ante la pregunta de Pilato: “¿Qué, pues, queréis que haga del que llamáis vosotros (y no Pilato, ni siquiera el mismo Jesús) Rey de los judíos?”, ellos gritaron: “¡Crucifícale!” Y cuando el “apiadado” Pilato indagó: “¿Pues qué mal ha hecho?”, el pueblo continuó dando voces de “¡Crucifícale!” Así fue como el desvalido Pilato fue “obligado” a hacer la voluntad del pueblo y a dejar libre a Barrabás. A Jesús lo azotó y lo entregó para que fuese crucificado.<sup>56</sup>

A la narración de Marcos, Mateo añade<sup>57</sup> que Pilato “tomó agua y se lavó las manos delante del pueblo, diciendo: Inocente soy yo de la sangre de este justo; allá vosotros. Y respondiendo todo el pueblo, dijo: Su sangre sea sobre nosotros y sobre nuestros hijos”. Ni Marcos ni Lucas registran esto último. El lavado de manos como signo de que esas manos están limpias de sangre es una costumbre específicamente judía, practicada en la ceremonia de “la becerra cuya cerviz fue quebrada”.<sup>58</sup> ¿Cómo pudo recurrir a él un funcionario romano? Más importante, con todo, es la circunstancia de que el derecho de liberar a un criminal después de su condena sólo pertenecía al emperador,<sup>59</sup> y en conjunto, es de lo más improbable que en ninguno de sus cuatro libros Josefo no encontrara la oportunidad de mencionar una costumbre tan digna de atención como esa de liberar un preso antes de la Pascua.

En vista de estas dificultades, Wendland supone que toda la narración sobre Barrabás (en griego Barabbas) fue tomada de un relato de Filón de Alejandría referente a la crucifixión de cierto Carabbas, nombre en el cual se cambió por una “b” la “c” inicial.<sup>60</sup>

Además, todo lo que leemos sobre Pilato en los libros de Josefo y Filón demuestra que era un “hombre de sangre”, cruel y tiránico, para quien ajusticiar a un simple judío galileo no significaba más que matar una mosca, y que estaba de continuo dispuesto a provocar a los judíos de todos los modos posibles.<sup>61</sup> En la narración evangélica, en cambio, se convierte de pronto en un ser pacífico y tierno, que resiste a la efusión de sangre y está ansioso por salvar a “un justo que perece por causa de su rectitud”. Todo esto es particularmente improbable sabiendo el romano que el condenado se llamaba a sí mismo “el Mesías” (cosa que para Pilato sólo significaba “rey de los judíos”), según aquél lo había parcialmente confirmado por su convicción entusiasta.

La verdad es que todas las historias de la oposición de Pilato a la cruci-

<sup>49</sup> J. *Kelám*, IX, 4; *Ecles. R.* sobre *Tová Hojmá 'im najalá; Ketuvot*, 104a; *T. Kelím: Babá Kamá*, I, 6.

<sup>50</sup> Marcos, 15: 1-5; Mateo, 27: 1-14.

<sup>51</sup> Juan, 18: 28-38.

<sup>52</sup> Juan, 18: 30.

<sup>53</sup> Lucas, 23: 4-16.

<sup>54</sup> Tal es la conclusión del Husband, *op. cit.*, págs. 273-274; pero Josefo (*Guerras*, VI, v, 3) dice que los líderes de Jerusalén entregaron a Ieshu Ben Hannan, que había profetizado cosas malas a la Ciudad Santa, al gobernador Albino; éste lo hizo azotar cruelmente y lo dejó en libertad, después de haberse probado que estaba loco. El tribuno quiso hacer lo mismo con Pablo (Hechos de los Apóstoles, 22: 24-25).

<sup>55</sup> Mateo, 27: 19.

<sup>56</sup> Marcos, 15: 6-16.

<sup>57</sup> Mateo, 27: 24-25.

<sup>58</sup> Deuteronomio, 21: 6-9.

<sup>59</sup> Véase Husband, *op. cit.*, pág. 270.

<sup>60</sup> “Hermes”, 1898, pág. 178; véase también G. Friedländer, *The Jewish Sources of the Sermon on the Mount*, Londres, 1911, págs. xi-xii.

<sup>61</sup> Véase Filón, *Delegación a Caius*, § 38; *Ant.*, XVIII, iii, 1; IV, i. *Guerras*, II, ix, 2. También la pág. 157 y sigs. de este libro.

fixión de Jesús son completamente no históricas y provienen de fines del siglo primero cristiano, cuando gran cantidad de gentiles habían abrazado el cristianismo y Pablo ya veía con claridad que el futuro de esa religión dependía de ellos y no de los judíos, quienes “permanecían inmutables en su incredulidad” y no reconocerían al “maldito de Dios que fue colgado”.

Además, el Imperio Romano era en ese entonces todopoderoso y resultaba impolítico irritarlo; los judíos, en cambio, eran débiles, pobres y perseguidos. En consecuencia, los evangelistas consideraron preferible no culpar del asesinato de Jesús a los poderosos romanos, que estaban “cerca del camino de la verdad”, sino hacer recaer esa culpa sobre la cabeza de los perversos judíos, que en esa época (inmediatamente después de la Segunda Destrucción) eran enlodados por los pies de sus conquistadores gentiles.

Sólo unos pocos miembros de la casta sacerdotal condenaron a muerte a Jesús y lo entregaron a Pilato, fundamentalmente debido a su miedo a ese mismo Pilato, y sólo incidentalmente por el fastidio que les provocó la “purificación del Templo”, porque Jesús se burló de las “palabras de los sabios”, habló mal del Templo y, lo que era más grave, blasfemó al pensar de sí mismo que era el “Hijo del Hombre que vendría en las nubes del cielo” y se sentaría a la diestra de Dios.

Por miedo al tirano romano, los principales judíos de la época entregaron a Jesús a ese tirano. Ningún judío desempeñó otro papel en el juicio y la crucifixión reales: Pilato, el “hombre de sangre”, fue responsable del resto. Los judíos, como pueblo, fueron mucho menos culpables de la muerte de Jesús que los griegos, como pueblo, de la de Sócrates. ¿Pero quién pensaría ahora en vindicar la sangre del griego Sócrates en sus compatriotas, la raza griega actual? No obstante, durante los últimos diecinueve siglos, el mundo ha seguido vengando la muerte del judío Jesús en sus compatriotas judíos, quienes ya han cumplido y continúan cumpliendo la condena con ríos y torrentes de sangre.

### III. La crucifixión

La crucifixión es la muerte más cruel y terrible que el hombre ideó para vengarse de su semejante. Cicerón<sup>1</sup> la describe como *crudelissimum teterrimumque supplicium* (la muerte más cruel y horripilante), y Tácito<sup>2</sup> se refiere a ella como *supplicium servile* (una muerte vil). Provenía de Persia, donde aparentemente surgió del deseo de evitar que el condenado corrompiera la tierra, que era sacrosanta para Ahura Mazda (Ormuzd). De Persia pasó a Cartago, y a través de ella a los romanos, que la empleaban como castigo de los rebeldes, esclavos renegados y los tipos inferiores de criminales. Josefo,<sup>3</sup> testigo ocular, relata cómo Tito (que leyó la obra del judío), esa “alegría del género humano”, crucificó tantos judíos cautivos y fugitivos durante el sitio de Jerusalén ¡que faltaba espacio para las cruces y cruces para los condenados!

De modo que la crucifixión era una pena característica de los romanos. Es cierto que Josefo<sup>4</sup> relata que Alejandro Janneo ordenó la crucifixión (ἀνασταυροῦν) de ochocientos rebeldes fariseos, pero señala que ése fue un acto de crueldad bárbara, con el cual Alejandro imitaba la costumbre gentil. Y es asimismo posible que esa condena no fuera de crucifixión sino de colgamiento, y que Josefo tomara el dato de una fuente extranjera que exageró el incidente (ochocientos crucificados y ocho mil desterrados son cifras redondas sospechables) copiando la palabra usual entre griegos y romanos.

Por otra parte, es bien sabido que los funcionarios romanos crucificaban judíos con frecuencia: en una oportunidad, Varo crucificó a dos mil,<sup>5</sup> y Quadrato y Félix lo hicieron con muchos otros.<sup>6</sup> Pero afirmar que los judíos crucificaron a Jesús o que fueron responsables de su muerte por crucifixión, es algo groseramente falso. A lo sumo, sólo algunos de los aristocráticos saduceos participaron en su arresto e indagación preliminar y en la entrega del

<sup>1</sup> *In Verrem*, V, 64.

<sup>2</sup> *Anales*, IV, 3, 11.

<sup>3</sup> *Guerras*, V, XI, 1.

<sup>4</sup> *Ant.*, XIII, XIV, 2.

<sup>5</sup> *Ant.*, XIII, XVII, 10; *Guerras*, II, v, 2 (final).

<sup>6</sup> *Guerras*, II, XII, 6; xv, 2.

reo a Pilato.<sup>7</sup> No obstante, estando Judea en la dolorosa situación de ese entonces, cualquiera que pretendiera ser el Mesías no podía dejar de llevar al desastre a la nación y al pueblo: los “políticos prácticos” que eran los saduceos debían tomar en cuenta ese peligro nacional.<sup>8</sup>

No se hizo en el caso verdadera justicia: ni el Sanhedrín ni Pilato indagaron con la profundidad suficiente para descubrir que Jesús no era un rebelde; el tribunal saduceo no prestó una atención escrupulosa al hecho de que el Nazareno no era “blasfemo”, ni “falso profeta”, ni había incitado a la idolatría, en el sentido bíblico o de la *Mishná*. Pero ¿cuándo o dónde *ha prevalecido* la justicia ideal?

De los dos cargos que el Sanhedrín hizo a Jesús —blasfemia y pretensiones mesiánicas— Pilato sólo tomó en cuenta el segundo. Jesús era el Mesías Rey y, desde el punto de vista del romano, siendo que no podía poseer ninguna noción sobre el aspecto espiritual de la idea mesiánica hebrea, tenía frente a sí al “rey de los judíos”. Ello constituía una traición contra el emperador, para la cual la *Lex Juliana*, no conocía más que un castigo: la muerte.<sup>9</sup> Y la muerte en tal caso prescripta para aquellos que fuesen traidores rebeldes era la crucifixión.<sup>10</sup>

El flagelamiento precedía siempre a la crucifixión: así nos lo dice Josefo en dos oportunidades.<sup>11</sup> Este era un castigo horrible, que reducía el cuerpo desnudo a jirones de carne despellejada y a cardenales inflamados y sangrantes. Posteriormente las manos de la víctima eran clavadas a la pieza transversal de la cruz, y sus pies atados (o clavados también) a la base, dejando a la víctima incapaz de ahuyentar las moscas y mosquitos que se posaban sobre su cuerpo desnudo, sin poder evitar la satisfacción pública de sus necesidades naturales: nada podía ser más horrible y aterrador. Sólo los romanos, cuya crueldad sobrepasaba la de los animales de rapiña, pudieron elegir ese repugnante modo de ajusticiar; nunca podrían haberlo ideado los judíos: ni los fariseos (cuyo axioma era: “elige para él una muerte fácil”), ni sus contemporáneos más duros, los saduceos.<sup>12</sup>

Después del flagelamiento, Jesús fue entregado a los soldados romanos. Los Evangelios describen cómo la tosca soldadesca romana lo ridiculizó: lo vistieron de púrpura y le pusieron una corona tejida de *akabit* (en arábigo,

<sup>7</sup> L. Philippsohn, *Haben die Juden wirklich Jesum gekreuzigt?*, Bonn, 1866; E. G. Hirsch, *Crucifixion from the Jewish Point of View*, Chicago, 1892.

<sup>8</sup> Husband (*op. cit.*, 182-233), erudito cristiano, admite que ni la indagación judicial del Sanhedrín ni la sentencia de Pilato fueron contrarias a la ley; ya hemos mencionado que E. Meyer (*op. cit.*, I, 164-165) reconoce que la aparición de Jesús constituía un peligro político y que quienes lo entregaron a Pilato tenían una revolución real: no aprovechaban meramente la oportunidad de desembarazarse de un rival religioso de peligro (véase también *op. cit.*, II, 451).

<sup>9</sup> Husband, 231-232.

<sup>10</sup> Suetonio, *Vespasianus*, § IV; *Claudius*, § XXV.

<sup>11</sup> *Guerras* II, xiv, 9; V, xi, 1; véase también *Titus Livius*, XXXIV, 26.

<sup>12</sup> *T. Sanh.*, IX, ii; *Sanh.*, 45a, 52a; *Sota*, 8b; *Pesajim*, 75a; *Ketubot*, 37b; *B. Kama*, 51a.

*akub*; *Gundelia Tournafortii*)<sup>13</sup> o “espino judío” (ἄκάνθινον στέφανον);<sup>14</sup> no era “una corona de espinas”, puesto que la intención no consistía en herir su cabeza sino en burlarse de su carácter de “rey”, ataviado con una “corona”. Lo saludaron mofándose (“¡Salve, rey de los judíos!”), lo golpearon en la cabeza con una caña (el cetro real), lo escupieron y de rodillas le hicieron reverencias. Después de burlarse de este modo, y le quitaron la púrpura, le pusieron sus propias vestiduras, y lo sacaron para crucificarlo.<sup>15</sup>

No hay duda de que la ruda soldadesca romana era capaz de esas payasadas crueles, considerándolas adecuadas para mofarse de toda la nación judía en la persona de su “rey”,<sup>16</sup> pero es cuestionable que los hechos hayan sido los que describen los Evangelios: el tiempo era poco, y la estricta disciplina del ejército imperial seguramente no permitía a los soldados más que obedecer órdenes, especialmente en el caso de un prisionero político importante.

Los romanos, en otra considerable muestra de su crueldad, insistían generalmente en que aquellos que “salían a ser crucificados”<sup>17</sup> llevaran sobre sus hombros la cruz en que habrían de morir.<sup>18</sup> Pero a Jesús, después de la larga noche y del flagelamiento, las fuerzas lo abandonaron completamente: como la mayor parte de los “Rabíes” era probablemente un hombre delgado y extenuado. De modo que cuando los soldados que lo escoltaban encontraron a Simón de Cirene (Cirenaica, Africa), un habitante de Jerusalén (cuyos hijos Alejandro y Rufo se habrían unido posteriormente a los cristianos)<sup>19</sup> “que venía del campo” (detalle que demuestra que no era día festivo, aunque no se dice si había trabajado o estaba caminando), lo obligaron a cargar la cruz. Desde el pretorio de Pilato en la Torre de Fasael, fueron al Gólgota (así llamado porque era una colina en forma de *calavera*, y no por ser el lugar de ejecución y estar lleno de cráneos humanos). El general Gordon ubica el sitio cerca de la “Cueva de Jeremías”, cien yardas al noroeste de la puerta de Herodes, en el monte conocido por los judíos como “Lugar del Apedreamiento”<sup>20</sup> próximo a la llamada “Tumba del Jardín”.

Hay dificultades en el modo de identificar el sitio de la Iglesia del Santo Sepulcro con el sitio real de la crucifixión, pues un lugar de ejecución y menos aún un lugar de enterramiento, posiblemente no podía existir *dentro*

<sup>13</sup> Dalman, *op. cit.*, 210-211, piensa que es posible que se tratara del espino palestino común, que tiene flores redondas y grueso cáliz azulado.

<sup>14</sup> Así explica el A. Mazié de Jerusalén el nombre hebreo *akantus* (que la Septuaginta traduce por ἄκάνθιστος, adorno común de las sinagogas de Galilea). (Véase su *Soba Iehudit* en *Kobetz ha-Jevrá ha-Ivrit la 'jakirat Eretz Israel v'atikteha*, I, 40-42; en la página 39 se presenta la figura del espino judío.)

<sup>15</sup> Marcos, 15: 17-20.

<sup>16</sup> Véase *Guerras*, V, x, 1.

<sup>17</sup> Expresión que se encuentra en el *Midrash*; véase *Sifré* sobre Deuteronomio, § 308, ed. Friedmann, 133b; *Mejilta, Itra, Ba-Jodesh*, § 86, ed. Friedmann, 68b. *Midrash Tehilim (Shoher tov)*, 45, 8, ed. Buber, pág. 270; *Esther R.* (comienzo), *passim*.

<sup>18</sup> También se menciona el hecho en el *Midrash*: “Como uno lleva su cruz sobre sus hombros” (*Gen. R.*, § 56); *Midrash Sejel Tov, Breshit*, 22, 6, ed. Buber, pág. 61; *Pesajta Rabbati*, 31, ed. Friedmann, 143b.

<sup>19</sup> Hechos, 19: 33; Romanos, 16: 13.

<sup>20</sup> *Sanh.*, VI, 1; *T. Sanh.*, IX, 5-6.

de la ciudad, debido a las regulaciones sobre lo puro y lo impuro. Hemos aprendido que “no toleraban que el muerto permaneciera en Jerusalén, ni dejaban en ella los huesos de los hombres... ni construían allí sepulcros, excepto las tumbas de la casa de David y la de la profetisa Hulda”<sup>21</sup> y, aun más definidamente,<sup>22</sup> que “no enterraban en ella al muerto”.<sup>23</sup>

No obstante, Dalman<sup>24</sup> sostiene que el Gólgota estaba en el sitio actual del Santo Sepulcro, y que, hacia el fin del período del Segundo Templo, bordeaba el camino principal. Considera que גלגולתא es גלגולתא “Teraplén de Goa”, un lugar al sur de Jerusalén.<sup>25</sup> Pero esta última teoría es improbable, y la primera surge de un intento de justificar una tradición aceptada. Según una antigua *baraita*, “cuando un hombre sale a ser muerto, ellos le permiten que beba un grano de incienso en una copa de vino para adormecer sus sentidos... las mujeres ricas de Jerusalén acostumbraban contribuir con estas cosas y llevarlas”.<sup>26</sup> Marcos señala la misma costumbre cuando dice: “Y le dieron a beber vino mezclado con mirra (ἔσμυρνισμένον οἶνον), mas él no lo tomó.”<sup>27</sup>

Debido a esa compasión que “las mujeres ricas de Jerusalén” mostraban por el condenado, Lucas desarrolló una tradición según la cual detrás de Jesús iba “una gran multitud de mujeres que lloraban y hacían lamentación por él”, e hizo que Jesús dirigiera todo un discurso a “las hijas de Jerusalén”, cosa que, en un hombre en su situación, es inconcebible.<sup>28</sup>

Igualmente inconcebible es la noble sentencia que Lucas atribuye al Nazareno: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen.”<sup>29</sup> Ha pasado a ser clásica; provino de la boca de Jesús, pero no en tales terribles circunstancias; falta tanto en Marcos como en Mateo.

Los otros incidentes relatados por los tres Sinópticos fueron introducidos para que se cumplieran ciertos pasajes de los Salmos y de Isaías. Así se dice que los soldados repartieron entre ellos los vestidos de Jesús, echando suertes; que junto con él crucificaron a dos ladrones, uno a la derecha y otro a la izquierda; que ambos ladrones (según Mateo)<sup>30</sup> se sumaron a los sacerdotes, escribas y personas que pasaban, en las injurias a Jesús (aunque según Lucas<sup>31</sup> sólo uno de los ladrones injurió a Jesús, mientras que el segundo, “el ladrón arrepentido”, le habló bondadosamente y le pidió que se acordara

de él cuando “viniera a su reino”, recibiendo la promesa: “hoy estarás conmigo en el Paraíso”), y que uno de los soldados extendió a Jesús, con una caña, una esponja impregnada en vinagre (Mateo<sup>32</sup> escribe “vinagre mezclado con mirra”). Los pasajes involucrados de los Salmos son: “Repartieron entre sí mis vestidos y sobre mi ropa echaron suerte”... “Me pusieron, además, hiel por comida, y en mi sed me dieron a beber vinagre.”<sup>33</sup> El versículo de Isaías es: “por cuanto derramó su vida hasta la muerte, y fue contado con los pecadores, habiendo él llevado el pecado de muchos y orado por los transgresores”.<sup>34</sup>

Sobre la cabeza de Jesús, en la cruz había una inscripción que según Lucas y el cuarto Evangelio estaba en tres idiomas: hebreo (o arameo), griego y latín. Decía “El Rey de los judíos”, según Marcos: “Este es Jesús, el Rey de los judíos”, según Lucas, o “Jesús de Nazaret, Rey de los judíos”. Las palabras “rey de los judíos” son comunes a todos los Evangelios. Se infiere claramente que Jesús fue crucificado como Mesías Rey, lo que, para los no-judíos, no significaba más que “rey de los judíos”.

Esto hace insostenible la hipótesis de que el Galileo no se declaró Mesías ni siquiera en el final, y que siguió siendo sólo un *Rab* farisaico, un profeta apocalíptico, o un “precursor del Mesías”. Fue entregado a Pilato como falso Mesías, y como tal lo hizo crucificar el procurador. El astuto tirano no pudo privarse del placer de escarnecer a la nación judía por medio de una inscripción sobre la cruz: “¡He aquí como los romanos infligimos la más ignominiosa de las muertes a este llamado Rey de los judíos!”

La crucifixión, comenzó, según el sistema horario oriental, a “la tercera hora” del día, es decir, a las nueve de la mañana; continuó hasta “la novena hora”, esto es, las tres de la tarde. La muerte por crucifixión generalmente no sobrevenía tan rápido: por muchas fuentes sabemos que a veces tardaba dos días o más. Esto demuestra que Jesús estaba muy débil. Los horribles sufrimientos físicos desbordaban su poder de resistencia, y es difícil que los padecimientos espirituales fueran menores.

¡El Mesías, crucificado! ¡El “Hijo del Hombre” colgado (y por ello “maldito de Dios”) por paganos incircuncisos, sin que llegara ayuda de lo alto! ¡El Dios grande y bondadoso, Padre de todos los hombres, su propio Padre Celestial, especialmente próximo a él, amado Hijo y Mesías, ese Dios no acudía a ayudarlo, a librarlo de la agonía, a salvarlo mediante un milagro! ¡El sueño de su vida se había desvanecido: la obra de su vida se marchitaba! Este pensamiento era intolerable... En la terrible zozobra de su corazón reunió todas las fuerzas que le quedaban y gritó, en su lengua materna, en el lenguaje del libro que más había amado: “Dios mío, Dios mío, ¿Por qué me has desamparado?” Mateo y Marcos<sup>35</sup> conservan en transliteración griega las mismas palabras, casi con su pronunciación hebreo-aramaica:

<sup>32</sup> Mateo, 27: 48 (en las mejores versiones).

<sup>33</sup> Salmos, 22: 18; 64: 21.

<sup>34</sup> Isaías, 53: 12.

<sup>35</sup> Marcos, 15: 34; Mateo, 27: 46.

<sup>21</sup> T. *Negaim*, VI, 2; véase B. *Kama*, 82b.

<sup>22</sup> Av. *d'R. Natan*, ed. Schechter, versión II, 39, 54a; véase también versión I, 35, 52b.

<sup>23</sup> Sobre este tema, véase la sección adicional en Krauss, *Kadmoniyot ha-Talmud* (la versión hebrea, Odesa, 1914), I, 92-113; allí se responde a A. Büchler, *REJ*, LXII, 30-50, LXIII, 201-215.

<sup>24</sup> Véase su artículo *Golgotha und das Grab Christi (Palästina-Jahrbuch, 1913, IX, 98-122)* y su *Orte und Wege Jesu*, págs. 276-305.

<sup>25</sup> Jeremías, 31: 38.

<sup>26</sup> *Sanh.*, 43a; *Avel Rabati (Semajot)*, II, 9.

<sup>27</sup> Marcos, 15: 23.

<sup>28</sup> Lucas, 23: 27-31.

<sup>29</sup> Lucas, 23: 34.

<sup>30</sup> Mateo, 27: 44.

<sup>31</sup> Lucas, 23: 39-43.

*Eloi, Eloi, lama sabajtani?*<sup>36</sup> Wilhelm Brandt ha formulado la observación de que un hombre que sufre terribles torturas en la cruz “no efectúa citas”, y que el versículo del salmo del que proviene la exclamación fue la fuente de la leyenda sobre los soldados que echaron suertes por las vestiduras de Jesús. Este, sin embargo, estaba tan penetrado del espíritu de la Escritura que comenzó y concluyó su carrera (en el bautismo y la crucifixión) con citas de aquélla. En conjunto, es improbable que la Iglesia pusiera un versículo como ése en boca de Jesús si él no lo hubiera pronunciado realmente: hay en esas palabras un desacuerdo con las creencias cristianas referentes a Jesús y a sus sufrimientos. Tanto Marcos como Lucas relatan que quienes estaban en torno de la cruz, cuando oyeron que Jesús pronunciaba *Elohi* o *Eli*, creyeron que llamaba a Elías, y dijeron: “Dejad, veamos si viene Elías a bajarlo.”

Lucas, sin embargo, quien no encuentra que ese versículo sea propio de Jesús, el Hijo de Dios, lo reemplaza por otro más adecuado: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.”<sup>37</sup> El Cuarto Evangelio no menciona ningún llamado a Dios: estaría fuera de la naturaleza del *Logos*. Finalmente, vencido por los sufrimientos, Jesús dio una gran voz... y entregó el espíritu. A cierta distancia de la cruz estaban María Magdalena, María, la madre de Santiago el Menor y de José, Salomé y otras mujeres, que habían seguido al Maestro desde Galilea. Los discípulos varones temían permanecer cerca del lugar, por miedo de que se los sospechara de haber estado vinculados con el crucificado Jesús.

Las mujeres no tenían ese temor: nadie en Oriente habría prestado atención a una discípula. Podemos imaginar lo que pensaban y lo que sufrían, y cuál era el estado mental de todos los seguidores de Jesús. El sueño de un reino donde ellos se sentarían en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel había quedado reducido a la nada. El rey soñador, el Mesías Rey... era “un colgado, maldito de Dios”. Había muerto ignominiosamente a manos de los gentiles...

Ya era tarde, y estaban en “víspera de *Shabat*” (según Marcos y Lucas);<sup>38</sup> también era víspera de Pascua. Debían, en consecuencia, apresurar el entierro del crucificado. La costumbre en Persia, Cartago y Roma era dejar el cuerpo en la cruz, como alimento para las aves del cielo. Es dudoso que incluso los romanos siguieran esa costumbre en Judea.<sup>39</sup> Respetaban hasta cierto punto el mandamiento de la *Torá*: “Su cuerpo no quedará toda la noche”, especialmente cuando, como en este caso, se trataba de un individuo importante. Uno de los ancianos del Sanhedrín, José de Arimatea, quien, según los Evangelios,<sup>40</sup> “también esperaba el reino de Dios”, se apersonó a Pilato (probablemente a pedido de los discípulos) y pidió el cuerpo del

reo. El romano se sorprendió de que hubiera muerto tan pronto, y quiso que el centurión que controlaba la crucifixión verificara la noticia. El centurión lo hizo y Pilato cedió el cuerpo de Jesús a José de Arimatea, el que, según parece, era una persona importante en Jerusalén.

José compró la mortaja, envolvió el cuerpo y lo colocó en una tumba tallada en la roca, similar a muchas que se conservan hasta la actualidad. Según la regla de la *Mishná*<sup>41</sup> los ajusticiados por orden del tribunal no eran enterrados en tumbas privadas, sino en otras apartadas por la corte. Pero Jesús no fue ejecutado por orden del tribunal judío, sino de las autoridades romanas;<sup>42</sup> se trataba, además, de un caso de emergencia. Hasta la entrada del sepulcro se hizo rodar una pesada piedra, como las que ahora encontramos en muchas cuevas-tumbas palestinas (por ejemplo, en la “Tumbas de los reyes”, מערת מלכיי בית-חדייב, llamada erróneamente por los judíos מערת כלבא שבוץ). Y así concluyó el entierro de Jesús.<sup>43</sup> Aquí termina la vida de Jesús y comienza la historia del cristianismo.

<sup>41</sup> *Sanh.*, VI, 5.

<sup>42</sup> “A los ejecutados por la autoridad romana no se les niega ningún privilegio” (*Avel Rabati*, o *Semajot*, II, 11).

<sup>43</sup> *Mo'ed Katan*, 27a; *Shabat*, 152b. En relación con esto es importante la *baraita* que dice: “Ocurrió a uno de Bet Dagan en Judea que murió en víspera de Pascua, que ellos fueron y lo sepultaron, y los hombres fueron y ataron un cordel sobre la piedra rodada; desde afuera los hombres tiraron y las mujeres entraron y lo enterraron; y los hombres fueron y realizaron los ritos de víspera de Pascua” (*T. Ahilot*, III, 9; *Sifré Zuta, Jukat*, XX, 16, ed. Horowitz, *Kovetz, ma'ase Tannaim*, Leipzig, 1917, III, 313).

<sup>36</sup> Salmos, 22: 2.

<sup>37</sup> Lucas, 23: 46.

<sup>38</sup> Marcos, 15: 42; Lucas, 23: 54.

<sup>39</sup> Véase *Guerras*, IV, v, 2.

<sup>40</sup> Marcos (15: 43) y Lucas (23: 50-51). Según Mateo (27: 57) era “uno de los discípulos de Jesús”, cosa difícil de creer.

## IV. El relato de la resurrección

La tragedia tuvo un “epílogo”: de otro modo, el cristianismo nunca habría sido posible.

Las dos Marías (y también, según Lucas,<sup>1</sup> Juana, la mujer del mayordomo Chuza) siguieron a José de Arimatea, que les indicó la tumba. Los tiernos sentimientos de estas mujeres ardientes no podían reposar: todavía había que cumplir deberes con el pobre cadáver crucificado de su señor y maestro. Vieron el sepulcro desde cierta distancia, pensando que cuando hubiera pasado el *Shabat* comprarían especias aromáticas y unguirían el cuerpo herido. Tal parece haber sido la costumbre judía: “Ellos podían unguir y desenvolver al muerto en *Shabat*.”<sup>2</sup> Así pensaban demostrar su amor por el muerto.

Era imposible llevar a cabo ese plan el *Shabat*: existía la dificultad de apartar la piedra, lo cual hubiera significado trabajar en el día de reposo; tampoco en *Shabat* o fiesta se podía comprar o vender (por eso Lucas dice que prepararon las especias en la víspera).<sup>3</sup> De modo que fueron a la tumba en las primeras horas del primer día de la semana (según Marcos,<sup>4</sup> Salomé acompañaba a las dos Marías; según Lucas, la tercera mujer era Juana).

Tenían miedo de no poder apartar la piedra, pero, para su asombro, encontraron la piedra corrida y vacía la tumba. Un joven vestido de blanco (un ángel) estaba sentado en ella, y les dijo: “Jesús se ha levantado; no está aquí. . . id, decid a sus discípulos y a Pedro, que él va delante de vosotros a Galilea: allí lo veréis, como os dijo.”

Las mujeres se asustaron sin medida: “porque les había tomado temblor y espanto (τρόμος καὶ ἔκστασις)”. Huyeron rápidamente y no dijeron “nada a nadie, porque tenían miedo”. Tal es la versión de Marcos y, con ligeras variantes, también las de Mateo y Lucas. En este punto (desde 16:9 hasta el final del capítulo) Marcos presenta lo que es sólo una adición tardía: así como habla poco de los prodigios que acompañaron al nacimiento de Jesús,

<sup>1</sup> Lucas, 24: 10.

<sup>2</sup> *Shab.*, XXIII, 5.

<sup>3</sup> Lucas, 23: 54-56.

<sup>4</sup> Marcos, 16: 1.

no tiene nada maravilloso que contar con respecto a la resurrección del Nazareno.

Pero Mateo<sup>5</sup> narra que María Magdalena y la otra María corrieron “con gran gozo” a decir a los demás discípulos que la tumba estaba vacía, que se les había aparecido un ángel, y que en el camino habían visto al propio Jesús, quien les repitió las palabras de aquél. Para explicar el vacío del sepulcro, Mateo da toda una historia, que no aparece en los otros Evangelios. Según ella, “los principales sacerdotes y fariseos” informaron a Pilato, en *Shabat*, que Jesús, “aquel engañador”, había dicho en vida que habría de resucitar al cabo de tres días. Propusieron al procurador que fuera dispuesta una guardia y que la entrada del sepulcro se clausurara con el sello de ellos, por miedo de que “los discípulos fueran de noche, lo hurtaran y dijeran al pueblo: resucitó de entre los muertos. Y será el postrer error peor que el primero”.

Pilato concedió la autorización. El primer día de la semana, “unos de la guardia fueron a la ciudad, y dieron aviso a los principales sacerdotes de todas las cosas que habían acontecido. Y reunidos con los ancianos, y habido consejo, dieron mucho dinero a los soldados, diciendo: Decid vosotros: Sus discípulos vinieron de noche, y lo hurtaron, estando nosotros dormidos. Y si esto oyere el gobernador, nosotros lo persuadiremos, y os pondremos a salvo. Y ellos, tomando el dinero, hicieron como se les había instruido. Este dicho se ha divulgado entre los judíos hasta el día de hoy”.<sup>6</sup>

El *Toldot Ieshu* dice efectivamente tal cosa: por más tarde que datemos el Evangelio según Marcos, el relato debe ser muy primitivo. Algunos estudiosos cristianos han supuesto que los judíos retiraron el cuerpo durante la noche y lo sepultaron en algún lugar desconocido, para que el sepulcro tallado en la roca no pudiera transformarse en un lugar santo. Pero no es probable que tal temor surgiera en aquel tiempo; un “Mesías crucificado”, “un maldito de Dios que fue colgado” constituía una idea tan repelente para los judíos que nunca habrían imaginado la posibilidad de que existiera alguien capaz de venerar su tumba. Es igualmente difícil suponer que los discípulos mismos hurtaron el cuerpo: durante los primeros días posteriores a la crucifixión quedaron demasiado aterrados por la horrorosa muerte de su Mesías. De haberlo hecho ellos durante la noche, con miras a anunciar a la jornada siguiente que Jesús había retornado a la vida, nos veríamos obligados a admitir que su creencia en los días que vinieron fue absolutamente un fraude y ardíd.

Esto es imposible: la *impostura deliberada* no es la materia con que se creó la religión de millones de seres humanos. Debemos suponer que el propietario de la tumba, José de Arimatea, pensó que era impropio que un crucificado yaciera en su sepulcro hereditario. Solamente Mateo dice que la tumba era nueva, tallada en la roca especialmente para Jesús el Mesías (así como el pollino sobre el que Jesús montó nunca había llevado a nadie). De

<sup>5</sup> Mateo, 28: 8.

<sup>6</sup> Mateo, 27: 62-66 y 28: 11-15.

modo que José de Arimatea secretamente retiró el cuerpo al término del *Shabat* y lo sepultó en una tumba desconocida. Puesto que él era, según los Evangelios, “uno de los discípulos de Jesús”, o “uno que esperaba o buscaba el reino de Dios”, hubo cierto grado de verdad en la afirmación divulgada por los judíos, aunque en lo principal se trató de la invención maliciosa de enemigos incapaces de explicar el “milagro”.

El hecho de que las mujeres fueran a ungir el cuerpo demuestra que ni ellas ni los otros discípulos esperaban la resurrección, y que Jesús no les había dicho anteriormente que habría de resucitar. En el Evangelio de Marcos, que es el más antiguo, leemos que las mujeres *temían* decir que hallaron la tumba vacía y que se les había aparecido un ángel. Debe, asimismo, recordarse que una de las que vieron al ángel era María Magdalena, “de la que Jesús expulsó siete demonios”,<sup>7</sup> es decir, una mujer que sufría de histeria hasta el borde de la locura.<sup>8</sup> Finalmente no pudo contenerse y dijo lo que había visto.

Entonces los apóstoles, con Pedro a la cabeza, recordaron palabras de Jesús, en el sentido de que “iría delante de ellos a Galilea”. Judas Iscariote, desde luego, los había abandonado. Mateo<sup>9</sup> dice que éste se arrepintió de su traición, devolvió las treinta monedas de plata y, como Ahistofel, se ahorcó. Otra narración nos dice que no cometió suicidio, sino que murió horriblemente “a manos del cielo”.<sup>10</sup>

Los otros discípulos fueron a Galilea, “al monte donde Jesús les había ordenado”.<sup>11</sup> Es decir, que Jesús les había señalado de antemano un lugar de reunión (desde luego, durante su vida) diciéndoles que entonces (a diferencia de lo que ocurrió cuando envió a sus apóstoles desde Capernaum) necesitaban bolsa, alforja e incluso espada.<sup>12</sup>

Después de su muerte y de que las mujeres, finalmente, relataran su visión, Pedro primero y luego los otros apóstoles vieron, asimismo, al Nazareno (como le ocurrió más tarde a Pablo), mientras se dirigían al monte señalado de Galilea. El discurso de Jesús, que aparece al final de Mateo, es muy tardío y está lleno de espíritu paulino. Lucas y el Cuarto Evangelio desconocen la aparición en Galilea, pero sostienen que Pedro corrió al sepulcro y encontró solamente los lienzos que habían servido de mortaja.

Lucas ofrece, asimismo, un atrayente relato, según el cual dos de los discípulos iban de Jerusalén a Emaús y se encontraron en el camino con un hombre que les explicó y demostró fundándose en la Ley de Moisés y los profetas que los sufrimientos de Jesús eran una señal de su mesiazgo; cuando llegaron a Emaús, el nuevo compañero, a requerimiento de ellos, los acompañó a comer. Cuando él partía el pan, advirtieron que se trataba de Jesús, que inmediatamente se desvaneció.

Jesús apareció nuevamente a sus discípulos, y ellos, “espantados y atemorizados, pensaban que veían un espíritu”, pero él les hizo ver y palpar sus manos y sus pies, “porque un espíritu no tiene carne ni huesos”. Comió con ellos parte de un pez asado e incluso los condujo hasta la ciudad de Betania.<sup>13</sup>

El Cuarto Evangelio<sup>14</sup> añade otros incidentes similares, en especial la historia sobre “Tomás (Dídimo) el incrédulo”, quien dijo que no creería “si no viere en sus manos la señal de los clavos y metiere mi mano en el lugar de los clavos”.<sup>15</sup> Esto demuestra que incluso entre los apóstoles hubo quienes al principio no estaban convencidos de la resurrección; Mateo dice, explícitamente, “pero algunos dudaban”.<sup>16</sup>

Una vez más es imposible suponer que se trataba de una impostura consciente: esta fe de millones de hombres y diecinueve siglos de antigüedad no se fundó en la impostura. No puede cuestionarse que algunos de los ardientes galileos tuvieron una visión de su señor y Mesías. Que tal visión fue espiritual y no material surge con evidencia del modo en que Pablo compara la suya con las de Pedro, Santiago y los otros apóstoles.<sup>17</sup> En lo que respecta a Pablo, sabemos por los Hechos de los Apóstoles<sup>18</sup> y por su propio relato<sup>19</sup> que no se le apareció carne y sangre, sino una visión “nacida de la luz” una “visión celestial” (οὐράνιος ὄπτασις), en la cual Dios “reveló a su Hijo en él” (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί).<sup>20</sup> En consecuencia, una visión que Pablo compara deliberadamente con la suya era sólo de naturaleza espiritual. Esa visión se transformó en la base del cristianismo: fue tratada como prueba veraz de la Resurrección de Jesús, de su Mesiazgo y de la proximidad del reino de los cielos. De no ser por tal visión, el recuerdo del Nazareno se habría perdido completamente o conservado sólo en un conjunto de elevados preceptos éticos e historias de milagros.

¿Podía la mayor parte del pueblo judío fundar su credo en semejante piedra basal?

<sup>7</sup> Lucas, 8: 2.

<sup>8</sup> Cf. Mateo, 12: 45.

<sup>9</sup> Mateo, 27: 3-10.

<sup>10</sup> Hechos, 1: 18.

<sup>11</sup> Mateo, 28: 16.

<sup>12</sup> Lucas, 22: 35-38.

<sup>13</sup> Lucas, 24: 12 hasta el final.

<sup>14</sup> Juan, 20 y el agregado cap. 21.

<sup>15</sup> Juan, 20: 24, 29.

<sup>16</sup> Mateo, 28: 17.

<sup>17</sup> I Corintios, 15: 5-8.

<sup>18</sup> Hechos, 9: 3.

<sup>19</sup> Hechos, 26: 19.

<sup>20</sup> Gálatas, 1: 16. Cf. J. Klausner, *Historia Israelith*, IV, 81-84.

Libro Octavo

**La doctrina de Jesús**

## I. Nota general

Jesús no fue un filósofo que ideó un nuevo sistema teórico de pensamiento. Como los profetas hebreos y los sabios del tiempo del Talmud hasta la conclusión del período español, lanzó ideas éticas y religiosas que concierne estrechamente a la conducta en la vida ordinaria, cotidiana; lo hizo siempre que la ocasión lo justificaba. Algo podía ocurrir: Jesús utiliza la oportunidad para extraer una lección religiosa o moral. Sólo raramente enseñó por la enseñanza misma o reunió pensamientos, sentencias y proverbios no vinculados con algún hecho específico, como los *Proverbios de Ben Sira* o las homilias incidentales del Talmud y del *Midrash*.

Marcos, por ejemplo, ofrece muy pocas sentencias no asociadas con hechos específicos. Pero existió, antes del Evangelio de Mateo, una colección de sentencias (*Logia*) que ese Evangelio transmite, en selecciones más largas o cortas, como puntos de interés independiente (por ejemplo, el Sermón de la Montaña y la arenga contra los fariseos). Lucas sigue en parte el uso de Marcos y en parte el de Mateo. En consecuencia, en la parte de este libro dedicada a tratar en detalle sobre la vida de Jesús también, necesariamente, introducimos la mayor parte de sus enseñanzas.

No es, por lo tanto, necesario que en esta sección incluyamos *todo* lo que Jesús enseñó: bastará con hacer un estudio breve de los principios de la doctrina que ya hemos expuesto y complementarlo con puntos no tratados hasta ahora. De modo que no debe sorprender que nuestro tratamiento de la doctrina de Jesús parezca corto en comparación con la detallada biografía, o que en él repitamos muchas materias ya tocadas. Esto es inevitable, en vista de la naturaleza del tema y del modo de enseñar de Jesús; el mismo hecho ha obligado a la mayoría de los autores que han escrito sobre la vida del Nazareno a ensamblar la enseñanza en la vida, en lugar de dedicarle una sección especial.

La meta de este libro (que no es sólo presentar la vida de Jesús, sino también explicar por qué su enseñanza no resultó aceptable para la nación de la que él surgió) exige una sección especial dedicada a la doctrina. Pero no es necesario que sea muy extensa, después de nuestro tratamiento minucioso de la vida, que ha incluido la mayor parte de la doctrina. Infortunadamente, es imposible en esta sección mantenerse dentro de los límites del saber puro, objetivo (según ha sido nuestro propósito en las páginas precedentes). El alegato y la teorización son inevitables, no por amor a los mismos, sino por la propia naturaleza del caso.

## II. El judaísmo de Jesús

A pesar de la animosidad con que Julius Wellhausen trata generalmente sobre el judaísmo farisaico, *tanáitico* e incluso profético, él es responsable de la siguiente opinión osada: “Jesús no fue un cristiano; fue un judío. No predicó una nueva fe, sino que enseñó a los hombres que hicieran la voluntad de Dios y, en su opinión, como en la de los judíos, la voluntad de Dios había de encontrarse en la Ley de Moisés y en los otros libros de la Escritura.”<sup>1</sup> ¿Cómo podía haber sido de otro modo? Jesús derivó todos sus conocimientos y puntos de vista de la Escritura, y a lo sumo de unos pocos escritos *apócrifos* y *scudoepigráficos*, y de la *agadá* y el *Midrash* palestinos en la forma primitiva con que eran corrientes entre los judíos. Siempre debe recordarse que *el cristianismo* es el resultado de una combinación de la religión judía y la filosofía griega; no es posible comprenderlo sin conocer la literatura judeo-griega (alejandrina) y la cultura greco-romana de la época.

Pero *Jesús de Nazaret* fue un producto de Palestina exclusivamente, un producto del judaísmo no afectado por ninguna mezcla extranjera. Había muchos gentiles en Galilea, pero Jesús no fue de ningún modo influido por ellos. En sus días, Galilea era la fortaleza del más entusiasta patriotismo judío. Jesús habló arameo y no hay ningún indicio de que supiera griego; ninguno de sus dichos presenta una señal clara de influencia literaria griega. Sin ninguna excepción, es posible explicarlo por el judaísmo escritural y farisaico de su tiempo.

Aunque nuestros Evangelios actuales, incluso el más primitivo, fueron compuestos en un tiempo en que la Iglesia Cristiana estaba llena de ideas religiosas provenientes de los pueblos vecinos, de ellos, con todo, surge el hecho de que Jesús ni siquiera soñó ser un profeta o Mesías de los no-judíos. Tenía el mismo orgullo nacional y la misma actitud de no mezclarse con los gentiles (“Tú nos has elegido”)<sup>2</sup> que muchos cristianos, ahora y en la Edad Media, han reprochado a los judíos. Luego de curar al leproso, le mandó que se mostrara al sacerdote y llevara la ofrenda al Templo, como lo había

<sup>1</sup> *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlín, 1905, pág. 113.

<sup>2</sup> Véase el *Authorised Daily Prayer Book* (judío), ed. Singer, Londres, 1908, pág. 4: “Bendito eres, Señor Dios nuestro, Rey del universo, que nos has elegido entre todas las naciones.”

ordenado Moisés.<sup>3</sup> También prescribió que el hombre llevara la ofrenda debida, pero si había perjudicado a su prójimo no debía presentarla hasta haberse reconciliado con él.<sup>4</sup>

No se opuso al ayuno ni a la oración: sólo exigió que se hicieran sin exhibición ni jactancia.<sup>5</sup> Cuando objetó el divorcio en general, y sus discípulos le preguntaron: “¿Por qué, pues, mandó Moisés dar carta de divorcio a la mujer y repudiarla?”, su respuesta no fue que había venido a suprimir nada en la Ley de Moisés, sino: “Por la dureza de vuestro corazón os escribí este mandamiento”<sup>6</sup> (y así es precisamente como interpreta Maimónides el sistema sacrificial). Respetó las leyes ceremoniales como observante judío: vestía con “franjas”,<sup>7</sup> fue a Jerusalén a guardar la fiesta de los panes sin levadura, celebró el *Seder*, bendijo el pan y los pastelillos sin levadura, partiéndolos a continuación; pronunció la bendición sobre el vino; sumergió las diversas hierbas en el *jaroset*, bebió las “cuatro copas” de vino y concluyó con el *Hallel*.

La queja de que no observaban estrictamente el *Shabat* y despreciaban el lavado de manos se dirigió contra *los discípulos*: él mismo parece haber cumplido las reglas al respecto. Cuando los envió a predicar la venida del Mesías, dijo a los discípulos: “Por camino de gentiles no vayáis, y en ciudad de samaritanos no entréis, sino id a las ovejas perdidas de la casa de Israel.”<sup>8</sup>

Sólo una vez curó a un no-judío —la hija de la mujer cananea<sup>9</sup>— y en esa oportunidad empleó términos tan duros que hacen arder las orejas del judío más chauvinista: “No está más tomar el pan de los hijos y echarlo a los perrillos”, añadiendo, según Mateo,<sup>10</sup> las palabras que en otra oportunidad dirigió a los Apóstoles: “No soy enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel.” “Gentil publicano” son en su boca los más tuerres términos de menosprecio;<sup>11</sup> dijo, asimismo, de los gentiles que no oraban, sino que hacían uso de “vanas repeticiones” (“palabrerías”)<sup>12</sup>

Tan lejos estaba de enseñar el dogma, surgido posteriormente, de que él era el Hijo de Dios y una de las tres Personas de la Divinidad, que cuando alguien lo llamó “maestro bueno”, él le dijo: “¿Por qué me llamas bueno? Ninguno hay bueno sino sólo uno, Dios.”<sup>13</sup> Solamente Mateo advierte la con-

<sup>3</sup> Marcos, 1: 44; Mateo, 8: 4; Lucas, 5: 14.

<sup>4</sup> Mateo, 5: 23-24.

<sup>5</sup> Mateo, 6: 5-7, 16-18.

<sup>6</sup> Marcos, 10: 5; Mateo, 19: 8.

<sup>7</sup> La mujer enferma de flujo de sangre tocó el *kraspedón* (dobladillo) de su manto (Marcos, 6: 56; Mateo, 9: 20; Lucas, 8: 44), pero en arameo y griego *kraspedón* es una traducción estereotipada de *tsitsit* y *kanaf* por igual (véase Kohut, *Aruj ha-Shalem*, IV, 364, *sub voce* *Kraspeda*).

<sup>8</sup> Mateo, 10: 5-6.

<sup>9</sup> Marcos, 7: 24-30. La curación del siervo del centurión en Capernaum (Mateo, 8: 5-13; Lucas, 7: 2-10) no aparece en Marcos y tiene por lo tanto una autenticidad dudosa.

<sup>10</sup> Mateo, 15: 24.

<sup>11</sup> Mateo, 18: 17.

<sup>12</sup> Mateo, 6: 7.

<sup>13</sup> Marcos, 10: 18; Lucas, 18: 19.

tradicción planteada entre tales palabras y la doctrina cristiana de su época, y modifica la pregunta como sigue: “Maestro, ¿qué bien haré?...” “El le dijo: ¿Por qué me preguntas sobre lo que es bueno? Ninguno hay bueno sino uno: Dios.” El final de la respuesta no corresponde con el principio.

Ese hombre quería saber cómo heredar la vida eterna. Y Jesús le respondió: “Tú conoces los mandamientos: No adulteres. No mates. No hurtes. No digas falso testimonio. No defraudes. Honra a tu padre y a tu madre.”

Resulta notable que Jesús omita los mandamientos referentes a los deberes del hombre para con Dios (los primeros cuatro de los diez) e introduzca uno adicional sobre los deberes del hombre con el prójimo: “No defraudes” (a menos que represente al último mandamiento: No codicies). El interpe-lante replicó: “Todo esto lo he guardado desde mi juventud”, y Jesús, “mirándolo, lo amó”.<sup>14</sup> En otras palabras, la actitud de Jesús concordaba con la de los más escrupulosos de sus compatriotas judíos y estaba basada en la ley.

Más aún: Un escriba preguntó a Jesús: “¿Cuál es el primer mandamiento de todos?”, y el Nazareno dijo: “Oye Israel, el Señor nuestro Dios, el Señor es único. Y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma... Este es el principal mandamiento. Y el segundo es semejante: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No hay otro mandamiento mayor que éstos.”

Así dio Jesús virtualmente la misma respuesta que Hillel y el R. Akiba a una pregunta similar. El escriba replicó a Jesús: “Bien, Maestro, verdad has dicho, que uno es Dios y no hay otro fuera de él... y amar al prójimo como a uno mismo es más que todos los holocaustos y sacrificios.” Entonces Jesús, a ese escriba que (junto con los fariseos) los Evangelios consideran el símbolo mismo de la hipocresía y la gazmoñería, le dijo: “No estás lejos del reino de Dios.”<sup>15</sup>

De modo que los escribas y fariseos no estaban tan alejados de las normas de Jesús, aunque él los atacó *en general* (pero ni de cerca en la medida que le atribuyen los Evangelios). E incluso el gran ataque a los fariseos (que Mateo, cap. 23, recopiló partiendo de sentencias aisladas, pronunciadas en diversos momentos y ocasiones, justificables en la medida en que se refieren a los peores fariseos, a los que el Talmud llama “plaga farisaica”, y que no lo son si se aplican a los fariseos en general), incluso ese ataque es iniciado por Jesús con las bellas palabras: “En la cátedra de Moisés se sientan los escribas y fariseos (es decir, continúan la enseñanza de Moisés y la adaptan a las necesidades presentes);<sup>16</sup> así que, todo lo que os digan que

guardéis, guardadlo y hacedlo; mas no hagáis conforme a sus obras, porque dicen y no hacen.”<sup>17</sup>

Las últimas palabras son aplicables a los mejores cuerpos religiosos y a las mejores personas. También el Talmud condena severamente a “quienes exigen el bien pero no lo practican”;<sup>18</sup> “decentes son las palabras cuando provienen de la boca de aquellos que las ponen en práctica; debe haber alguien que exija el bien y también lo practique: Ben Azzai exige el bien pero no lo practica”.<sup>19</sup> Incluso a Tolstoi, el gigante moral de nuestra generación, se le reprochó que “exigiera el bien” (mediante la abolición de la propiedad), pero “no lo practicaría”, pues vivió en su propiedad rural. Esto no hace que su enseñanza carezca de valor. ¿Existe en el mundo algún sistema doctrinario (el cristianismo primero y principal) que con el transcurso del tiempo no haya sido corrompido por sus adherentes y no se haya deteriorado hasta el extremo de “exigir el bien, pero no practicarlo”?

No obstante, la actitud *positiva* de Jesús hacia el judaísmo, tanto profético como farisaico, surge con claridad del famoso pasaje llamado “Sermón del Monte” (el cual, según ya hemos explicado, es en realidad una compilación de sentencias aisladas que en Marcos y Lucas se encuentran distribuidas a lo largo de los respectivos textos, y que Mateo reunió artificialmente en un discurso único): “No penséis que he venido para abrogar la Ley o los profetas; no he venido para abrogar, sino para cumplir.<sup>20</sup> Porque de cierto os digo que hasta que pasen el cielo y la tierra ni una jota ni una tilde<sup>21</sup> pasará de la Ley hasta que todo se haya cumplido.<sup>22</sup> De manera que cualquiera que quebrante uno de estos mandamientos muy pequeños, y así enseñe a los hombres, muy pequeño será llamado en el reino de los cielos: mas cualquiera que los haga y los enseñe, éste será llamado grande en el reino de los cielos.”<sup>23</sup>

Siguen a continuación las palabras que constituyen un *agregado* a la Ley de Moisés y los profetas: “. . . si vuestra justicia no fuere mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos”.<sup>24</sup> El desagrado de Jesús se refiere sólo a aquellos que consideran que las leyes ceremoniales tienen más importancia que las leyes morales. Está lejos de anular a estas últimas: “¡Ay de vosotros, fariseos!, que diezmaís la menta y la ruda y toda hortaliza y pasáis por alto la justicia y el amor a Dios. Esto os era necesario, sin dejar aquéello.”<sup>25</sup> Este versículo (que también aparece en Mateo,

<sup>17</sup> Mateo, 23: 2-3.

<sup>18</sup> *Jagiga*, 14a (R. Iojanán ben Zacai); *Ievamot*, 63b.

<sup>19</sup> *T. Ievamot*, VIII, 4 (casi al final).

<sup>20</sup> Casi la misma expresión aparece en arameo en el Talmud (véase la pág. 43 y sigs.): “Yo no he venido a rebajar la Ley de Moisés, ni (sino) a añadir a la Ley de Moisés” (*Shab.*, 116b).

<sup>21</sup> *Menajot*, 29a, 34a; cf. *Ex. R.*, §, 6; *Lev. R.*, § 19; *Cant. R.* sobre *Roshó ketem paz*.

<sup>22</sup> Cf. Lucas, 16: 17.

<sup>23</sup> Mateo, 5: 17-19.

<sup>24</sup> Mateo, 5: 20-23.

<sup>25</sup> Lucas, 11: 42

<sup>14</sup> Marcos, 10: 17-21.

<sup>15</sup> Marcos, 12: 18-34

<sup>16</sup> S. Krauss (*The Emperor Hadrian: the first explorer of Palestine, Ha-Shiloaj*, XXXIX, pág. 430) supone que en las sinagogas había realmente una “cátedra de Moisés” en la que acostumbraban sentarse escribas y fariseos; esta teoría es aparentemente confirmada por el asiento que el doctor N. Slouschz descubrió en su excavación de la sinanoga de Tiberíades. Véase *Kobetz ha-Jevra l'Jaqirat Eretz-Israel*, vol. I, Tel Aviv, 1921, pág. 30.

con ligeras diferencias)<sup>26</sup> demuestra del modo más firme que Jesús nunca pensó en abrogar la Ley (ni las leyes ceremoniales que ella incluye) y establecer una nueva ley propia.

Pero no sólo de los Evangelios surge manifiestamente que Jesús siguió siendo judío por su actitud positiva hacia la Ley en general: hay otra prueba tangible e irrefutable. Basta leer cuidadosamente los Hechos de los Apóstoles para convencerse de que todos ellos observaban las leyes ceremoniales, visitaban el Templo, cumplían sus votos y se conducían en general como verdaderos judíos. Simón Pedro, la “roca” de la sociedad que Jesús creó (véase la pág. 296 y sigs.), resistió mucho tiempo la permisión de consumir las comidas prohibidas y el ingreso de no-judíos en el primer cuerpo de cristianos; Pablo se opuso a tal opinión, llamando “falsos hermanos” a los “judeo-cristianos”,<sup>27</sup> mientras que Jacobo, “el hermano del Señor”, que no se unió a los apóstoles hasta después de la crucifixión, y siguió siendo judío y creyente ortodoxo en la religión judía, cambiando en ella un solo elemento (en lugar de creer en un Mesías *futuro*, entendía que el Mesías ya había llegado en la persona de Jesús), ese mismo Jacobo escribió en la epístola que se le atribuye (de la cual Joseph Halevy dijo que podía haber sido escrita por un *taná*): “Porque cualquiera que guardare toda la Ley, pero ofendiere en un punto, se hace culpable de todos.”<sup>28</sup> De ese modo abogaba por una norma más severa que la que defendían los fariseos.

Es análogamente evidente que los primeros cristianos consideraban en general que el Evangelio del reino del cielo había de ser predicado en beneficio exclusivo de los judíos: durante los primeros diecisiete años que siguieron a la crucifixión ellos no hicieron ningún intento para difundir la doctrina de Jesús entre los gentiles.<sup>29</sup> Si verdaderamente Jesús dijo: “Y os digo que vendrán muchos del oriente y del occidente, y se sentarán con Abraham e Isaac y Jacob en el reino de los cielos; mas los hijos del reino (los judíos) serán echados a las tinieblas de afuera; allí será el lloro y el crujir de dientes”,<sup>30</sup> es inconcebible que durante diecisiete años no se hiciera nada para evangelizar a los gentiles, o que Pablo se viera obligado a contender con Simón Pedro y Jacobo, el hermano del Señor, sobre la abolición de las leyes ceremoniales y el bautismo de los incircuncisos.

Jesús era un judío, y judío siguió siendo hasta su último aliento. Su único propósito fue implantar entre los hombres de su pueblo la idea de la venida del Mesías y, mediante el arrepentimiento y las buenas obras, acelerar “el fin”.<sup>31</sup>

### III. Puntos de oposición entre el judaísmo y la doctrina de Jesús

*Ex nihilo nihil fit*: de no haber contenido la doctrina de Jesús un meollo de oposición al judaísmo, Pablo no habría podido, *en nombre de Jesús*, dejar a un lado las leyes ceremoniales y abrirse paso a través de las barreras del judaísmo nacional. No puede haber duda de que Pablo encontró en Jesús una base que lo justificaba. Al detallar la vida del Nazareno ya hemos considerado diversos puntos de vista opuestos a la doctrina de Jesús y a la de los fariseos (que representaban al judaísmo tradicional y también al de la Escritura).

Jesús comía y bebía con publicanos y pecadores, desatendiendo de tal modo el separatismo ritual y los principios de lo puro y lo impuro, incluso hasta donde eran aceptados por los “sabios” de fines del período del Segundo Templo. Curó en *Shabat* enfermedades no peligrosas. Justificó a sus discípulos cuando cortaron espigas durante el día de reposo, estimando en poco las leyes sobre su observancia.

Jesús atribuyó poca importancia al “lavado de manos” y, en el alegato siguiente, permitió la ingestión de alimentos prohibidos. A diferencia de los discípulos de los fariseos y de los seguidores de Juan, no ayunaba con frecuencia; respondiendo a las protestas, señaló la imposibilidad de combinar lo viejo y lo nuevo: “Nadie pone remiendo de paño nuevo en vestido viejo; de otra manera el mismo remiendo nuevo tira de lo viejo y se hace peor la rotura. Y nadie echa vino nuevo en odres viejos; de otra manera, el vino nuevo rompe los odres, y el vino se desparrama y los odres se pierden; pero el vino nuevo en odres nuevos se ha de echar.”<sup>1</sup>

En otras palabras, sea cual fuere el cambio que haya, debe ser fundamental y no gradual o parcial. Los fariseos, en cambio, que acostumbraban forzar nuevas interpretaciones de la antigua Escritura, no pretendían cambiar nada, de modo que no pudiera parecer que las nuevas interpretaciones exigidas por la vida cotidiana hacían a un lado cualquier principio de la Ley. En la opinión de Jesús, tales cambios cautelosos, tal combinación de lo antiguo y lo nuevo, sólo equivalían a coser remiendo sobre remiendo, a remendar un vestido viejo, fuera de uso, que ya no podía retener el paño

<sup>1</sup> Marcos, 2:21-22.

<sup>26</sup> Mateo, 23: 23.

<sup>27</sup> Hechos, 10: 2 y 16; Gálatas, 2 y en otras partes.

<sup>28</sup> Epístola de Jacobo, 2: 10.

<sup>29</sup> Gálatas, 1: 13; 2: 10.

<sup>30</sup> Mateo, 8: 11-12..

<sup>31</sup> Véase B. Jacob, *Jesu Stellung zum Mosaischen Gesetz*, Gotinga, 1893.

nuevo y sería destrozado por completo: la nueva materia debe tomar una forma completamente nueva.

Oponiéndose a los *tanaim* que enseñaban: “No mires el vaso, sino lo que contiene: un vaso nuevo puede llenarse con vino viejo”,<sup>2</sup> Jesús afirmó que el nuevo vino debía guardarse en odres nuevos. Mateo<sup>3</sup> conserva un pasaje digno de atención, en el mismo sentido. En él, Jesús compara el reino de los cielos con un tesoro escondido en un campo, y dice que, si un hombre lo halla, vende todo lo que tiene para comprar ese campo. Lo asemeja también a un mercader que busca buenas perlas y cuando encuentra una de mucho precio también vende todo y la compra. Habla, finalmente, de una red que echada en el mar recoge peces de todas las clases, de los cuales se toman los buenos, que se guardan en cestas, y los malos se tiran. Después de estas sencillas metáforas, pregunta a sus oyentes: “¿Habéis entendido todas estas cosas?” Y las gentes le responden: “Sí, Señor.” Entonces él pronuncia estas graves palabras: “Por eso todo escriba que ha sido hecho discípulo para el reino de los cielos (μαθητευθεὶς εἰς τὴν βασιλεία τῶν οὐρανῶν) es semejante a un padre de familia, que saca de su tesoro cosas nuevas y cosas viejas.”<sup>4</sup>

El punto es claro. Los escribas y fariseos también creían en el reino de los cielos. Pero con ello no eran más que padres de familia: no tenían la fuerza suficiente para quitar el estorbo de lo viejo en gracia de lo nuevo; ellos ponían lo uno encima de lo otro, juntaban lo útil y lo inútil, como un padre de familia con su depósito de posesiones. Pero Jesús, *el rey* del reino de los cielos, el Mesías Rey, quiso separar lo viejo de lo nuevo: lo nuevo sería recogido en cestas, y lo viejo desechado.

Ya hemos visto que, cuando alguien preguntó a Jesús cómo podía obtener la vida eterna, el Nazareno enumeró solamente seis de los diez mandamientos, precisamente los que encarnan principios éticos humanos, llanos, sin hacer mención de los cuatro que fijan los conocidos deberes religiosos ceremoniales (los cuatro primeros).<sup>5</sup> No sin razón se atribuye en este punto a Jesús una sentencia apócrifa; viendo a un hombre que trabajaba en *Shabat*, Jesús habría dicho: “Si sabes lo que haces, bendito eres, pero si no lo sabes, maldito eres y transgresor de la Ley.”<sup>6</sup>

Tal es la actitud subconsciente de Jesús hacia el judaísmo tradicional. Es una actitud instintiva más que consciente: a través de sus parábolas, de ciertos actos de sus discípulos que él no les reprochó; también por algunos de sus propios hechos (como la curación en *Shabat* de enfermedades no peligrosas), por esa yuxtaposición de las expresiones “os fue dicho de antiguo (en la Ley oral o escrita)” y “pero yo os digo” y, sobre todo, por su in-

discriminado ataque a los fariseos, por todos estos medios decimos, desacreditó las leyes ceremoniales, colocándolas en un lugar de importancia secundaria con respecto al de las leyes morales, y llegó *casi* a anularlas.

Pero sólo “casi”: nunca llevó su doctrina hasta su consecuencia final. El mismo observó las leyes ceremoniales (aunque no con la escrupulosidad y pedantería de los fariseos) hasta la última noche de su vida. Extraer esa consecuencia final —la abolición de las leyes ceremoniales y la consiguiente apertura de las puertas a los gentiles incircuncisos— quedó a cargo de otro, también un fariseo, llamado Saúl de Tarso antes de transformarse en el apóstol Pablo. Pero de no haber encontrado en Jesús algún apoyo a su actitud negativa con respecto a las leyes ceremoniales y al cuerpo de la creencia tradicional transmitida de generación en generación desde Moisés hasta los fariseos, Pablo nunca habría podido apelar al Nazareno en sus esfuerzos por vencer al “judaísmo cristiano” fundado por Simón Pedro y Jacobo, el hermano del Señor.

Pero el judaísmo no podía concordar con tal actitud. Para los judíos, su religión era más que una simple creencia y que una simple guía moral: era *un modo de vida*; la totalidad de la vida era abarcada por la religión. Un pueblo no perdura sobre un fundamento de fe y moralidad humanas generales; necesita una “religiosidad práctica”, una forma ceremonial de religión que corporice las ideas religiosas y también corone con un halo de santidad la vida cotidiana.

Jesús no proporcionó ninguna ley ceremonial nueva en reemplazo de las antiguas (con la posible excepción de la forma breve de oración: “Padre nuestro que estás en los cielos...”); no enseñó ningún modo de vida nacional a pesar de abolir o sugerir la abolición de los modos antiguos. Por este mismo hecho llevó a la nación más allá de sus confines nacionales, pues, ¿no hay más que una ley moral para todas las naciones por igual? También los profetas encontraron motivo de indignación en la circunstancia de que los mandamientos se hubieran transformado en “ley de hombres que puede enseñarse”, y en que las leyes ceremoniales externas, tales como los sacrificios, se transformaran en el primer principio, y la rectitud, la justicia y la misericordia en cuestiones de importancia secundaria.

Pero los profetas podían insistir en la observancia de las leyes ceremoniales cuando ellas llenaban una necesidad religioso-nacional (por ejemplo, el *Shabat* en Jeremías y en el “Segundo Isaías”, y la circuncisión en Ezequiel). Además, incluso en sus severas reprobaciones percibimos la influencia de la historia *nacionalista judía* en estrecha conexión con los grandes acontecimientos de la historia universal humana. De allí que los profetas causaran que otras naciones “fueran reunidas a la casa de Jacob” (como ocurrió realmente desde la época del exilio babilónico hasta el tiempo de Jesús y la conversión de la casa real de Adiabene). Los fariseos y los *tanaim* —incluso los más antiguos— “colmaron la medida” de las leyes ceremoniales, y así cubrieron el núcleo original con una multiplicidad de detalles y minucias que inconscientemente oscurecían el propósito divino de estas leyes.

Contra tales hábitos Jesús se opuso justamente, pero él no supo ver el

<sup>2</sup> *Avot.*, IV, 20.

<sup>3</sup> Mateo, 13:44-52.

<sup>4</sup> Mateo, 13:52.

<sup>5</sup> Véase la pág. 366 y sigs.

<sup>6</sup> Agregado en el Código Bezae a Lucas, 6:4; véase A. Resch, *Agrapha*, 2ª ed., Leipzig, 1906, págs. 45-48; B. Pick, *Paralipomena*, Chicago, 1908, págs. 61-62. Véase la pág. 66.

aspecto *nacional* de las leyes ceremoniales. Nunca las anuló realmente, pero adoptó con respecto a ellas una actitud que las trataba como trozos gastados en el nuevo “vestido mesiánico”, despreciando su valor moral y religioso; no reconoció la relación que existe entre historia nacional e historia humana, y en él faltó por completo la más amplia perspectiva que mostraban los profetas, cuyas arrebatadoras visiones abarcan a los reinos y las naciones de todo el mundo. En consecuencia de un modo totalmente inconsciente, provocó que parte de la “casa de Jacob” fuera absorbida por las otras naciones que primeramente se unieron a esa parte...

El problema es muy amplio y depende de principios fundamentales.

Todas las artes y ciencias tienen sus raíces en la religión. Partiendo de la religión se desarrollaron las primeras etapas de la matemática e, indirectamente, la astronomía, la música y la poesía, y la historia en relación con el drama. Con el transcurso del tiempo, los griegos lograron separar exitosamente el arte y la ciencia de la religión; los romanos y las naciones europeas siguieron su ejemplo, pero para los pueblos orientales —Egipto, Asiria, Babilonia, Tiro y Sidón— las artes, las ciencias y la religión continuaron siendo inseparables.

En el Oriente, los individuos educados sólo se encontraban entre los sacerdotes y altos funcionarios (que también provenían de la casta sacerdotal). Tampoco los judíos lograron crear ciencias y artes independientes de la religión. Sólo en una cosa diferían de los otros orientales: ellos arrancaron a los sacerdotes el monopolio de la religión y pusieron su desarrollo y exégesis en manos de laicos; así hicieron la religión más democrática y, en general, más nacionalista.

Hemos visto<sup>7</sup> que el “escriba” (y su sucesor el *taná*) no era solamente *Rab* y maestro, sino también legislador, juez, notario (en cuestiones de divorcios y contratos), abogado, médico (experto en lo referente a la comestibilidad del ganado y a las menstruaciones), botánico, experto agrícola (en cuestiones de diezmos y mieses híbridas), etc. Del mismo modo, la literatura religiosa judía trata sobre temas como el álgebra, la agrimensura, la medicina y la astronomía (por ejemplo, en el *Libro de Henoch*), la zoología y la botánica, la ley y la política, la historia y la geografía (por ejemplo, en el *Libro de los Jubileos*).

Estos textos no se aproximaban al status de la “ciencia” en el sentido griego o moderno, pero servían como substitutos. Ampliaban el horizonte, aumentaban el interés en la vida y la cultura material y espiritual. Impidieron que la existencia nacional se concentrara en un círculo limitado de ideas ético-religiosas, y le dieron un alcance más extenso, más vital y más universal. En cuanto a la minuciosidad, que llegó al extremo de las definiciones forzadas, de plantear problemas por casos de poca importancia, del sofisma y la casuística (hechos que generalmente se aducen contra los *Tannaím*) ella estaba en la naturaleza de la cuestión: por el deseo de abarcar la totalidad de la vida, con todas sus formas incidentales (*casús*) los “sa-

bios” judíos se veían obligados a ocuparse incluso de los casos anormales e indecorosos.

Por ello Jesús, a veces rectamente, encontró falta en ellos; pero ellos estaban en lo justo en lo referente a su principio fundamental, a saber: su deseo de reunir la religión y la vida en una síntesis superior, para hacer de la religión vida, y santificar la vida con la santidad de la religión. Esto no concuerda con las necesidades del momento actual, de estrecha especialización científica, en el que la política y la cultura se mantienen apartadas de la religión. Pero en aquellos días primitivos, y en ese mundo oriental saturado de una fe simple y omnimoda, esta asociación de la ciencia y el arte con la religión constituía una gran bendición para la nación: la religión escapaba así al peligro del exclusivismo y la unilateralidad, y la vida nacional, al del estancamiento y la aridez. Si bien es un hecho que el cristianismo ha perdurado durante mil novecientos setenta años y se ha atraído miles de millones de creyentes, también es un hecho la perduración del judaísmo talmúdico, vivo y activo, capaz de superar las condiciones más difíciles que puede concebir la imaginación humana, poseedor de la habilidad de tomar la delantera en todo movimiento nuevo, tanto creando por sí como absorbiendo y digiriendo las mejores cosas creadas por otros, y esto también durante un período de unos mil ochocientos cincuenta años.

¿Qué hizo Jesús?

De haber llegado y dicho: en lugar de religión solamente, yo os doy la ciencia y el arte como posesiones nacionales independientes de la religión; en lugar de los comentarios de la Escritura, saber y poesía, también independientes de la religión; en lugar de las leyes ceremoniales —que se han vuelto tan opresivas que aplastan los más cálidos sentimientos religiosos—, os ofrezco una cultura secular práctica y teórica, nacional y humanista... de haber llegado Jesús con tal Evangelio, su nombre habría perdurado entre su pueblo como una bendición.

Pero él no amplió el arte, la cultura y los conocimientos de su nación, sino que vino a abolir incluso esa cultura tal como se la poseía, ligada con la religión; una cultura que los escribas y fariseos (a diferencia de los profetas, quienes, si bien la ignoraban en su más amplio aspecto político, no la anulaban) aferraron y limitaron estrechamente, como si ella fuera el único ancla de seguridad dejada a la nación —no entendida solamente como comunidad religiosa, sino como nación real, poseedora de una tierra, un Estado y autoridad en todos los sentidos—.

¡El poder civil! Eso no es nada: “Dad a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios.” No valía la pena luchar contra la opresión política de Roma, por la libertad política de la nación. ¿Qué importa que pagues tributo a César, si estás en paz con el Señor Dios tuyo?

La justicia civil, los esfuerzos del Estado por reformar las condiciones sociales degradadas, son imposibles si uno “no resiste al mal” y si, como toda respuesta a un golpe en la mejilla izquierda, ¡ofrece también la mejilla derecha! ¿Cómo puede perdurar el Estado si Jesús le exige al hombre que “no

<sup>7</sup> Véase la pág. 216.

jure en ninguna manera (δλωος)?<sup>8</sup> ¿Qué cultura puede haber en el mundo, si Jesús ordena repartir los bienes entre los pobres y enseña que “antes pasará un camello por el ojo de una aguja que entrará un rico en el reino de los cielos”?<sup>9</sup> Para un verdadero discípulo de Jesús, incluso la familia debería desplomarse, puesto que el Mesías consideró dignos de alabanzas a quienes “se hicieron eunucos por causa del reino de los cielos”.<sup>10</sup>

¿Cómo puede hacerse justicia en los asuntos familiares, si Jesús prohíbe el repudio de la mujer, sea cual fuere su base<sup>11</sup> (pues “a no ser por causa de fornicación”,<sup>12</sup> de acuerdo con la escuela de Shamai —“excepto que él haya encontrado en ella una cuestión de impudicia”—<sup>13</sup> constituye una interpolación posterior)? ¿Qué interés tiene en el trabajo, en la cultura, en los logros políticos o económicos, quien nos recomienda ser como “los lirios del campo, que no hilan ni trabajan”, pero cuyas vestiduras son más gloriosas que las del rey Salomón, o como los pichones de cuervo, que su madre desatiende pero a los que el Santo, bendito sea, les procura comida, sin que pasen cuidados ni trabajos? (Este pensamiento proviene de “El da a la bestia su mantenimiento, y a los hijos de los cuervos que claman”;<sup>14</sup> un pasaje talmúdico paralelo dice: “Nunca he visto una gacela recogedora de frutos, ni un león mozo de cuerda, ni una zorra tendera [ni un lobo vendedor de tinajas] sino que ellos consiguen su comida sin cuidados.”)<sup>15</sup>

En todo esto Jesús es el más judío de los judíos, más judío que Simeón ben Shetaj, más judío incluso que Hillel. Pero nada hay más peligroso para el judaísmo nacional que este judaísmo *exagerado*, que implica la ruina de la cultura, el Estado y la vida nacionales. Donde no hay apelación alguna al establecimiento de leyes, a la justicia, al arte de gobierno nacional; donde la creencia en Dios y la práctica de una ética extrema y unilateral son en sí mismas suficientes, allí tenemos la negación de la vida y el Estado nacionales.

Para dar un ejemplo: Jesús dijo “no juzguéis y no seréis juzgados”.<sup>16</sup> Este pensamiento reaparece con un énfasis mayor en Lucas y se transforma en una elevada regla ética.<sup>17</sup> En el mismo Evangelio encontramos la narración siguiente: “Le dijo uno de la multitud: Maestro, dí a mi hermano que parta conmigo la herencia. Mas él le dijo: Hombre, ¿quién me ha puesto sobre vosotros como juez o partidador?”<sup>18</sup> Jesús no presta atención en general a la justicia, ni aun tratándose de un caso de natural interés civil, libre de

<sup>8</sup> Mateo, 5:34.

<sup>9</sup> Las muchas explicaciones forzadas sobre “el ojo de una aguja” y “un camello” (“puerta pequeña de patio” o “cuerda”) son innecesarias en vista de la expresión talmúdica “el elefante que entra en el ojo de una aguja” (*Berajot*, 55b; *Bab. Metz.*, 38b).

<sup>10</sup> Mateo, 19:12.

<sup>11</sup> Marcos, 10:9, 12.

<sup>12</sup> Mateo, 5:32.

<sup>13</sup> *Gitt.*, IX, 19 (final).

<sup>14</sup> Salmos, 147:9.

<sup>15</sup> *Kid.*, 2b; *T. Kid.*, V, 15; ed. Zuckermann, pág. 343, nota en la línea 13.

<sup>16</sup> Mateo, 7:1.

<sup>17</sup> Lucas, 6:37.

<sup>18</sup> Lucas, 12:13-14.

todo motivo dañino; de tal modo ignora por completo lo referente a la civilización material: en ese sentido, no pertenece a la civilización.

Muchos eruditos han llegado a la conclusión de que el Evangelio de Lucas es de espíritu afín al del ebionismo, la más primitiva de las herejías cristianas y, en consecuencia, que todo lo que aparece en Lucas, pero no en Mateo ha sido corregido con un espíritu “comunista-ebionita”.<sup>19</sup> Pero de no haber contenido la doctrina de Jesús una clara tendencia comunista, la comunidad de bienes nunca habría sido el primer paso dado por la primera hermandad cristiana,<sup>20</sup> ni Jacobo, el hermano del Señor, primera cabeza de la hermandad, habría sido tan pronunciadamente comunista y ascético.

Además, Clemente de Alejandría<sup>21</sup> nos dice que esta tendencia a la abolición de la propiedad privada y a abstenerse de los placeres materiales estuvo estrechamente vinculada con los comienzos del cristianismo, y que quienes sostenían tales opiniones consideraban a Jesús su maestro y ejemplo.

Y más aún, la bienaventuranza de Lucas: “Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino del cielo”, es la forma natural, y concuerda con la posterior (“Bienaventurados los que ahora tenéis hambre”) y con los “ayes” correspondientes (“¡Ay de vosotros, ricos!, porque ya tenéis consuelo. ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados!, porque tendréis hambre.”)<sup>22</sup> Por lo contrario, las formas “Bienaventurados los pobres de espíritu (סעניי הרוח) y el sentido de ‘sedientos del Espíritu’ en πτωχοὶ τῷ πνεύματι)”<sup>23</sup> “Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia”<sup>24</sup> no son en modo alguno naturales. Se trata de expresiones artificiales ideadas por Mateo después de que el cristianismo absorbiera muchos adherentes provenientes del mundo no-judío, y algunos de las clases más ricas.

La parábola del rico y Lázaro, que aparece solamente en Lucas,<sup>24</sup> no es en consecuencia una adición de este Evangelio, sino que fue omitida por Mateo (tales parábolas y sentencias son en general raras en Marcos), por su intención. En esa parábola, el rico no hace ningún daño: hereda la Gehena simple y solamente por haber sido rico y obtenido placer en este mundo; el pobre, Lázaro, es llevado “al seno” de nuestro “padre Abraham” (expresión común hebrea)<sup>25</sup>, no por su justicia ni porque hubiera hecho bien, sino simple y solamente porque fue pobre y no tuvo alegría ninguna en este mundo.

<sup>19</sup> Sobre el Evangelio de Lucas y su carácter, véase E. Meyer, *op. cit.*, I, 1-51.

<sup>20</sup> Hechos, 4:32, 36.

<sup>21</sup> *Stromata*, III, 6.

<sup>22</sup> Lucas, 6:20-25.

<sup>23</sup> Mateo, 5:4 y 6.

<sup>24</sup> Lucas, 16:19-31.

<sup>25</sup> *Kid.*, 72b; *Pesijta Rabati*, § 43 (ed. Friedmann, 180b); véase también A. Geiger, *Eliezer u. Lazarus bei Lucas u. Johannes* (*Jüdische Zeitschrift*, 1868, VI, 196-201); H. P. Chajes, *Adda bar Ahaba e Rabbi* (*Rivista Israelitica*, 1907, IV, 137-139), y las notas de W. Bacher y la réplica de Chajes, *op. cit.*, 1907, IV, 175-182; R. E. J., 1907, LIV, 138, n. 1; cf. *Avel Rabati* (*Semajot*), § 8: “Cuando el R. Ismael lloraba cuando salió a ser muerto, el R. Simeón le dijo: ¡No estás más que a dos pasos del seno de los justos, y lloras!”

No hay por cierto una doctrina comunista sistemática, pues Jesús, en el mismo Evangelio, promete a sus discípulos<sup>26</sup> que “no hay nadie que haya dejado casa, o padres, o hermanos, o mujer, o hijos por el reino de Dios, que no haya de recibir mucho más *en este tiempo*, y en el mundo por venir la vida eterna”. No hay en estas palabras ninguna convicción de que la propiedad privada desaparecerá de la tierra junto con la pobreza. En Betania, Jesús dijo claramente: “A los pobres los tendréis siempre con vosotros.”<sup>27</sup> La actitud negativa con respecto a la propiedad surge más bien del punto de vista apolítico y no-cultural evidente en los comienzos del cristianismo en el movimiento ebionita-comunista.

Por tal actitud, los jacobinos, durante la Revolución Francesa, llamaron a Jesús *le bon sansculotte*, y los bolcheviques lo apodaron “el gran comunista”, aunque es muy dudoso que el Nazareno, que se oponía a la lucha contra el mal, hubiera consentido los terribles asesinatos de la gran Revolución Francesa y de la aun mayor Revolución Rusa. No obstante, es incuestionable que a través de toda su doctrina no hay nada que pueda servir para la conservación del Estado o el mantenimiento del orden en el mundo existente.

Pero el judaísmo de aquella época no tenía más meta que salvar a la pequeña nación, guardiana de grandes ideales, del hundimiento en el gran mar de la cultura pagana, y permitirle, lenta y gradualmente, realizar la doctrina moral de los profetas en la *vida civil* y en el *mundo presente* del Estado y la nación judíos.

De allí que la nación como un todo no podía ver en ideales públicos como los de Jesús más que una fantasía anormal e incluso peligrosa; la mayoría de los judíos, que seguían a los fariseos y escribas (*tanaím*), líderes del partido popular, no podían, *por nada del mundo*, aceptar la doctrina de Jesús. Jesús la había absorbido del judaísmo profético y, hasta cierto punto, del farisaico. Pero ella se transformó, por un lado, en la negación de todo lo que había vitalizado al judaísmo y, por el otro, llevaba el judaísmo a un extremo tal que, en cierto sentido, pasó a ser *no-judaísmo*. De allí el extraño cuadro: el judaísmo produjo de sí al cristianismo en su primera forma (la doctrina de Jesús), pero apartó a su hija al ver que ella suprimiría a la madre con un beso mortal.

<sup>26</sup> Lucas, 18:29-30.

<sup>27</sup> Marcos, 14:7; Mateo, 26:11.

## IV. La idea de Dios en Jesús

Que Jesús nunca se consideró Dios surge muy obviamente de su réplica cuando fue llamado “maestro bueno”: “¿Por qué me llamas bueno? Ninguno hay bueno, sino sólo uno: Dios.”<sup>1</sup> Cuando los discípulos quisieron conocer el momento exacto de la llegada del reino de los cielos, él les dijo: El día y la hora nadie los sabe, ni siquiera los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre.<sup>2</sup> De modo que Jesús no era omnisciente: él y el Padre no son iguales en conocimiento. Si recordamos que, en el huerto de Getsemaní, suplicó al Padre que apartara de él esa copa, y que durante la crucifixión gritó: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?, nos resulta perfectamente manifiesto que en ningún sentido se consideró Dios. Como todo judío farisaico, creía en la absoluta unidad de Dios, y se volvió hacia Dios en el momento de la aflicción.

Tampoco se consideró Hijo de Dios en el posterior sentido trinitario; es absolutamente inconcebible que un judío del período del Segundo Templo creyera tal cosa, que contradice por completo la creencia en la absoluta unidad.

Jesús puede haber hecho gran uso de las expresiones: “Padre”, “Mi Padre”, “mi Padre celestial”, y quizás también “Hijo”, pero la última corresponde a las palabras bíblicas “Israel es mi primogénito”<sup>3</sup> —otras naciones son hijas de Dios, pero Israel es la primogénita—. Análogamente encontramos: “Hijos sois del Señor vuestro Dios.”<sup>4</sup> “Yo dije: Vosotros sois dioses y todos vosotros hijos del Altísimo.”<sup>5</sup> “Y Dios te llamará hijo.”<sup>6</sup> “Yo exaltaré al Señor (diciendo), tú eres mi Padre.”<sup>7</sup> “Amados son los de Israel, pues son llamados ‘hijos del Altísimo’”<sup>8</sup> y, más digno de atención, el sorprendente pasaje:

<sup>1</sup> Marcos, 10:18; Lucas, 18:19; sobre la versión de Mateo, véase la pág. 365.

<sup>2</sup> Mateo, 24:36.

<sup>3</sup> Exodo, 4:22.

<sup>4</sup> Deuteronomio, 14:1.

<sup>5</sup> Salmos, 82:6.

<sup>6</sup> Ben Sira, 4, 10.

<sup>7</sup> Ben Sira, 51, 10. En el *Cuarto Esdras*, obra totalmente farisaica, el Mesías es llamado “Mi Hijo” (7, 28-29; 13, vv. 25, 34, 37, 52; 14, 9). Véase Klausner, *Ha-Ra'ion ha-Meshiji*, II, 64.

<sup>8</sup> Avot, III, 3.

“Aunque ellos estén locos, aunque transgredan, aunque estén llenos de tachas, siguen siendo llamados ‘hijos’.”<sup>9</sup>

La frase “Padre nuestro que estás en los cielos” es tan común en la literatura talmúdica que para quienes tienen algún conocimiento del hebreo las citas resultan innecesarias.<sup>10</sup> Menos común, no obstante, es el empleo del posesivo singular: “mi Padre celestial”, aunque aparece con cierta frecuencia en expresiones como: “¿Qué haré cuando mi Padre celestial me haya así ordenado?”<sup>11</sup> o “Estas bofetadas me han hecho amar a mi Padre celestial.”<sup>12</sup> También encontramos el “diminutivo desafecto”: “Abba que está en los cielos”, “Puesto que yo he hecho la voluntad de Abba, que está en los cielos.”<sup>13</sup> Jesús empleó sin duda la expresión “Abba que está en los cielos” principalmente con el mismo sentido que tiene en la literatura talmúdica: Dios es mi padre misericordioso, padre de todas las cosas creadas, y como padre es indulgente y perdona, es bueno y hace el bien a todo, desde las flores del campo y las aves del aire hasta el pecador malvado, en cuyo arrepentimiento, pero no en su muerte, encuentra placer.

También en esto fue Jesús un auténtico judío.

Pero, no obstante, empleó expresiones como “Padre”, “Mi Padre”, “mi Padre que está en los cielos” con más frecuencia que los fariseos y los *tanaím* y, al hacerlo, repetidamente les dio un énfasis *excesivo*. La razón es clara. Desde el día en que fue bautizado por Juan, Jesús se consideró el Mesías, y como tal estaba más cerca de Dios que cualquier otro ser humano. Por una parte, como Mesías era “el Hijo del Hombre que vendría en las nubes del cielo”, cerca del “Anciano de días”,<sup>14</sup> de modo que estaba literalmente cerca de la Divinidad.

Por otro lado, era de él, del Mesías, de quien decía el Salmo: “Tú eres mi hijo; yo te engendré hoy.”<sup>15</sup> En la época de Jesús nunca se dudó de que tales palabras se referían al Mesías, pues más al comienzo el Salmo dice definitivamente: “Y príncipes consultarán unidos contra el Señor y contra su ungido.”<sup>16</sup> De modo que el Mesías era el más próximo a Dios: Dios es su Padre en un sentido más estricto que del resto de la humanidad.

Fue ese énfasis excesivo lo que hizo que Caifás, el sumo sacerdote, rasgara sus vestiduras en el proceso a Jesús, aunque el Nazareno no se llamó en tal oportunidad “Hijo de Dios”; bastó que no negara que era el Mesías que habría de venir “en las nubes del cielo”, cerca del “Anciano de días”, sentado a su diestra (“a la diestra del Poder”). Tales palabras sonaban más terribles en los oídos de un sumo sacerdote saduceo (para quien el Mesías

<sup>9</sup> *Sifré* sobre Deuteronomio, § 308 (ed. Friedmann, 133a y b).

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, *Yoma*, VIII, 9; *Sota*, IX, 15 (*Baraita*); *Avot*, V, 20, etcétera.

<sup>11</sup> *Sifré* sobre Levítico, *Kedoshim* (final), 20, 26 (ed. Weiss, 93b).

<sup>12</sup> *Mejilta*, *Bejodesh*, *Itro*, § 6 (final), ed. Friedmann, 68b; *Midrash Tehilim* (*Shoher Tob*), XII, 5 (final) (ed. Buber, 55a).

<sup>13</sup> *Lev. R.*, § 32 (un poco antes, “Mi Padre que está en los cielos”).

<sup>14</sup> Daniel, 7:13.

<sup>15</sup> Salmos, 2:7.

<sup>16</sup> Salmos, 2:2.

era sólo un gran rey de la tierra) que en los de los fariseos (cuya idea mesiánica era más espiritual).

De ese *exagerado* sentido de proximidad a Dios proviene el constante énfasis y la insistencia en la expresión “pero yo os digo”, como oponiendo sus palabras a las de “los antiguos”, es decir, a la Ley de Moisés, a los profetas y también a los fariseos.<sup>17</sup> En esa exageración acechaba un peligro: inconscientemente, ella oscureció el monoteísmo puro de Jesús, dio la impresión de que había un hombre en el mundo excepcionalmente íntimo de Dios, y por quien Dios sentía un especial amor. El judaísmo conoce esta “proximidad a Dios” a través del *tzadik* (el líder de los *jasidim* de los siglos dieciocho y diecinueve), pero en este caso la proximidad era compartida por muchos *tzadikim*, y no reclamada por uno solo.

Esta preferencia por un hombre entre toda la humanidad demostraba una suerte de favoritismo de Dios, que podía inducir (y después de la época de Pablo efectivamente indujo) una creencia más o menos idolátrica en Jesús como el “Paráclito”, el abogado del hombre ante Dios. A esa concepción del título mesiánico “Hijo de Dios”, según la cual éste es el más próximo a Dios de todos los hombres (concepción fundamentalmente judía), el judaísmo no podía aceptarla. La propia doctrina de Jesús se opone polarmente al dogma trinitario, pero contenía el germen que, nutrido por los cristianos gentiles, se desarrolló en la doctrina de la Trinidad.

Había otro elemento en la idea que Jesús tenía de Dios que el judaísmo tampoco podía aceptar.

Jesús dijo a sus discípulos que debían amar a sus enemigos tanto como a sus amigos, puesto que “vuestro Padre que está en los cielos, hace salir su sol sobre malos y buenos y hace llover sobre justos e injustos”.<sup>18</sup> Aquí no se trataba de que Jesús estuviera justificándose contra los fariseos que lo acusaban de comer con publicanos y pecadores —“los que están sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos”—; los “enfermos” ya no entran en consideración: publicanos y pecadores están “sanos” a los ojos de Dios. Pecadores y no pecadores, malos y buenos, impíos y justos, todos por igual tienen el mismo valor ante la Divinidad. Se sigue, en consecuencia, que Dios no es *justicia absoluta*, sino el *bien* ante el cual no hay ningún mal (“Ninguno hay bueno, sino sólo uno, y es Dios”). No es el Dios de la justicia, a pesar de su “día del juicio”: en otras palabras, *no es el Dios de la historia*.

De este modo Jesús introduce algo nuevo en la idea de Dios. El Talmud también nos dice que “la lluvia cae igualmente para el justo y para el pecador”.<sup>19</sup> Y en lo que respecta a que el sol sale por igual para el bueno y el malo (pensamiento que también aparece en Séneca)<sup>20</sup> relata una notable historia concerniente a Alejandro Magno y al rey de Katsia.<sup>21</sup> Dos hombres

<sup>17</sup> Véase Ajad ah-Am, *Obras Completas*, IV, 42-44.

<sup>18</sup> Mateo, 5:45.

<sup>19</sup> *Taanit*, 7a.

<sup>20</sup> *De beneficiis*, IV, 26, 1.

<sup>21</sup> *Gen. R.*, § 33; *Lev. R.*, § 27; *J. Babá Metzjá*, II, 6; *Tanjúma*, *Emor*, § 9

escrupulosos rehusaron la propiedad de cierto tesoro oculto porque en el momento en que compraron el campo donde el tesoro se encontró ellos no conocían su existencia. Cuando Alejandro le dijo al rey de Katsia que en su país los habrían ajusticiado y confiscado el tesoro, el africano le preguntó: ¿Sale el sol en tu país? ¿Hay en él ganado magro? Alejandro respondió afirmativamente, y el otro dijo: Entonces el sol sale en tu país por mérito del ganado magro; vuestros malos gobernantes no son dignos de él.

Tal es la concepción judía de Dios. El perverso no es digno de que el sol de Dios salga sobre él.<sup>22</sup> Esto no significa que el judaísmo no valore también altamente al pecador arrepentido; nadie dice más sobre el valor del arrepentimiento que las autoridades del Talmud, que afirman: “Donde está el arrepentido, el totalmente justo no está (es decir, no es digno de estar).”<sup>23</sup> Pero el no-arrepentido *destruye el mundo*; demuele el orden *moral*, y en consecuencia destroza también el orden *natural*. Si no hay justicia en el mundo, no vale la pena que este mundo, con su sol, su luna, sus estrellas y sus leyes naturales fijas, continúe existiendo (de allí el “Diluvio”).

Dios es bueno, pero también exige justicia. Es “misericordioso y compasivo, de gran paciencia y benevolencia”, pero, no obstante, “de ningún modo absorberá al culpable”. Es por esta razón que los judíos llaman a su Dios, en un solo aliento, “nuestro Padre, nuestro Rey”: no es solamente “Padre de misericordias”, sino también “Rey de justicia”, el Dios del orden social, el Dios de la nación, el Dios de la historia. La idea de Dios en Jesús es completamente opuesta. Por más elevada que sea la concepción que pueda representar para la conciencia moral *individual*, significa ruina y catástrofe para la conciencia *general*, para la conciencia pública, social, nacional y universal, la conciencia por la cual *Weltgeschichte ist Weltgericht*, y esa idea de Dios el judaísmo de ningún modo podía aceptarla.

(ed. Buber, pág. 88 y sigs.); *Pesijta d'R. Kahana*, § 9 (*Shor o kesev*), ed. Buber, págs. 4-5. Es digno de atención que esta historia del protagonista griego se repite a través de la literatura *midráshica* judía, pero no se encuentra en absoluto en la literatura griega; ella no concuerda con el espíritu heleno.

<sup>22</sup> Véase J. Klausner, *Tora ha-Midoth ha-Kedumá b'Israel*, vol. 1, Odesa, 1918, pág. 57.

<sup>23</sup> *Berajot*, 34b; *Sanh.*, 99a.

## V. La doctrina ética de Jesús

La principal fuerza de Jesús radica en su doctrina ética. Si omitimos los milagros y unas pocas sentencias místicas que tienden a deificar al Hijo del Hombre, y retenemos solamente los preceptos morales y las parábolas, los Evangelios se cuentan entre las más maravillosas compilaciones de enseñanzas éticas del mundo. Estas sentencias y parábolas se encuentran en especial en Mateo, y están principalmente agrupadas en el llamado “Sermón de la Montaña”.<sup>1</sup> En Marcos hay pocas, y las que aparecen en Lucas, pero faltan en Mateo y Marcos, son sospechables de emanar de un período posterior al de Jesús. Intentaremos aquí presentar los principios morales tal como se encuentran en Mateo, con la adición de los comunes a Marcos y Lucas,<sup>2</sup> pero fundándonos en el principal: en el Sermón del Monte.

Los “bienaventurados”, aquellos cuya “recompensa es grande en el cielo”, son los pobres, los que tienen hambre y sed, los mansos, los dolientes, los misericordiosos, los puros de corazón, los pacificadores, los perseguidos, injuriados y vituperados. El hombre no debe enojarse contra su hermano,<sup>3</sup> ni llamar a su prójimo “necio” o “fatuo”. Antes de realizar una ofrenda religiosa es preciso reconciliarse con todo el que se haya ofendido. Quien mira a una mujer codiciándola, comete adulterio en su corazón. Quien repudia a su mujer y desposa a otra, comete adulterio; la mujer divorciada que vuelve a casarse, también. Pues “lo que Dios juntó, no lo separe el hombre”. Lo mejor es no casarse en absoluto.<sup>4</sup>

“Si tu ojo derecho” o “tu mano derecha”, “te es ocasión de caer”, córtate la mano y arráncate el ojo, pues “mejor te es que se pierda uno de tus miem-

<sup>1</sup> Mateo, capítulos 5-7.

<sup>2</sup> En ningún idioma existe aún un examen de la ética de Jesús según los lineamientos de la erudición objetiva. El mejor texto es el de Ehrhardt, *Der Grundcharakter der Ethik Jesu*, Friburgo, 1895. Las obras apologéticas cristianas que contienen un tratamiento imparcial del tema son: E. Grimm, *Die Ethik Jesu*, 2ª ed., Leipzig, 1917; F. Peabody, *Jésus-Christ et la question morale* (trad. por H. Anet), París, 1909; H. Monnier, *La Mission historique de Jésus*, París, 1906.

<sup>3</sup> Las palabras “sin una causa” aparecen agregadas en el texto siríaco traducido por A. Merx, *Die 4 kanon. Evv. nach ihrem ältesten bekannten Texte*, Berlín, 1897, pág. 9.

<sup>4</sup> Mateo, 8:21-22; también 19:3-10.

bros y no que todo tu cuerpo sea echado a la Gehena".<sup>5</sup> Está prohibido jurar, incluso por la verdad. Está prohibido luchar contra el mal; "a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra; y al que quiera... quitarte la túnica, déjale también la capa... Al que te pida, dale, y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo rehúses". "Amad a vuestros enemigos... orad por los que os ultrajan y os persiguen... porque si amas a quienes os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen también lo mismo los publicanos?... Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto."

La limosna debe ser secreta, que la mano izquierda no sepa lo que hace la derecha. "Cuando, pues, des limosna, no hagas tocar trompeta delante de ti... en las sinagogas y en las calles." También está prohibido orar ostentadamente, o hablando mucho como los gentiles; la oración debe ser breve, secreta, a puertas cerradas.

Quando el hombre ora debe perdonar los pecados que otros hayan cometido contra él, y así Dios podrá perdonar al que ruega los pecados que él haya cometido contra Dios. A quien pecó contra nosotros, es preciso perdonarlo no una vez, ni siete veces solamente, sino setenta veces siete.<sup>6</sup> También se debe ayunar sin exhibir el hecho ni cambiar de aspecto para que los hombres lo adviertan; basta que lo conozca el Padre celestial del ayunador. De modo que Jesús, contra el uso aceptado de los fariseos<sup>7</sup> permite el lavado y la unción durante el período de ayuno.<sup>8</sup>

Se deben hacer tesoros en el cielo, por medio de la limosna y las buenas obras, y no reunirlos en la tierra, "donde la polilla y el orín corrompen y donde ladrones minan y hurtan". "La lámpara del cuerpo es el ojo; así que, si tu ojo es bueno, todo tu cuerpo estará lleno de luz... si la luz que hay en ti es tinieblas, ¿cuántas no serán las mismas tinieblas?"

"Nadie puede servir a dos señores", Dios y Mamón (el mundo). "No os afanéis por el día de mañana... basta a cada día su propio mal." "Considerad los lirios del campo, cómo crecen: no trabajan ni hilan... pero ni aun Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. Y si la hierba del campo, que hoy es y mañana se echa en el horno, Dios la viste así, ¿no hará mucho más a vosotros, hombres de poca fe?"

"No juzguéis, para que no seáis juzgados. Porque... con la medida con que medís, os será medido." No mire el hombre la mota del ojo de su hermano mientras ignora la viga que tiene en el propio. "Todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos; porque esto es la ley y los profetas." Para entrar en el reino del cielo no basta llamar a Jesús "¡Señor, Señor!" Antes bien, entrará el que hace la voluntad del Padre celestial.

<sup>5</sup> Mateo, 5:29-30, y más explícitamente Mateo, 18:8-9.

<sup>6</sup> Cf. Mateo, 6:14-15 con 18:21-35.

<sup>7</sup> Durante una festividad ordinaria también la *Mishná* permite el lavado y la unción (*Taanit*, I, 4 y 5), pero uno y otra están prohibidos durante las festividades excepcionales (*Taanit*, I, 6) y en el Día del Perdón (*Yoma*, VIII, 1).

<sup>8</sup> Mateo, 6:16-18.

Tales son los principios éticos contenidos en el "Sermón del Monte". Los otros mandamientos éticos que con pocas dudas es posible aceptar como auténticos, pueden resumirse como sigue:

Quienes siguieran a Jesús no podrían siquiera ir a enterrar a su padre: "Deja que los muertos entierren a sus muertos."<sup>9</sup> Quien ama a su padre, madre, hijo o hija más que a Jesús, no es digno de él,<sup>10</sup> pues "el que halla su alma la perderá, y el que pierde su alma por causa de Jesús, la hallará".<sup>11</sup> "Todo aquel que hace la voluntad de mi Padre celestial, ese es mi hermano, y hermana, y madre."<sup>12</sup>

"Seréis aborrecidos de todo por causa de mi nombre."<sup>13</sup> "No temáis a los que matan el cuerpo, mas el alma no pueden matar; temed más bien a aquel que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno",<sup>14</sup> pues "¿qué aprovechará al hombre, si ganare todo el mundo y perdiere su alma?"<sup>15</sup> "El hombre es señor del *Shabat*" y "es lícito hacer bien en *Shabat*": de modo que es permitido cortar espigas e incluso curar enfermedades que no pongan en peligro la vida.

"De toda palabra ociosa que hablen los hombres de ella darán cuenta en el día del juicio."<sup>16</sup> Los votos necios no obligan al hombre, ni las manos sin lavar lo contaminan; lo que lo contamina son los malos pensamientos y hechos: los homicidios, el robo, la violencia, el adulterio, el falso testimonio y la blasfemia.<sup>17</sup> Nadie menosprecie o peque contra los niños, los inocentes, los ignorantes e incluso los pecadores; pues si un hombre tiene cien ovejas y pierde una de ellas, cuando encuentra la descarriada "se regocija más por aquella que por las noventa y nueve que no se descarriaron".<sup>18</sup>

"Los primeros serán postreros, y los postreros, primeros."

Ocurre como con un rey que dio una fiesta de bodas para su hijo e invitó a las principales personas de la ciudad, que no fueron; entonces el rey dijo a sus siervos: Puesto que ellos no vinieron, id al mercado y a los caminos y convocad a los perversos y contrahechos para que ocupen el lugar de los convidados.<sup>19</sup> "Si tu hermano peca contra ti, ve y repréndelo"; si te oyere, bien; si no te oyere amonéstalo en presencia de dos o tres testigos, "si no los oyere a ellos, dilo a la iglesia (*ekklesia*), y si no oyere a la iglesia, tenlo por gentil y publicano".<sup>20</sup>

El más grande mandamiento es "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma", y el segundo se le asemeja: "Amarás a tu pró-

<sup>9</sup> Mateo, 8:21-22.

<sup>10</sup> Mateo, 10:37. Lucas, 14:26, da una forma más fuerte.

<sup>11</sup> Mateo, 10:39.

<sup>12</sup> Mateo, 12:50.

<sup>13</sup> Mateo, 10:22.

<sup>14</sup> Mateo, 10:28.

<sup>15</sup> Mateo, 16:26.

<sup>16</sup> Mateo, 12:36.

<sup>17</sup> Mateo, 15:1-20.

<sup>18</sup> Mateo, 18:1-14.

<sup>19</sup> Mateo, 20:16; 22:1-14.

<sup>20</sup> Mateo, 18:15-17.

jimo como a ti mismo.” “De estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas.”<sup>21</sup> Quien quiera lograr la vida eterna y seguir a Jesús, no sólo ha de guardar los mandamientos —no matarás, no adulterarás, no hurtarás, no dirás falso testimonio, honrarás a tu padre y a tu madre, y amarás a tu prójimo como a ti mismo— sino que también debe vender lo que tiene y darlo a los pobres, pues “es más fácil que pase un camello a través del ojo de una aguja que entre un rico en el reino de los cielos”.<sup>22</sup>

En el reino de los cielos los grandes no serán como los de este mundo, a quienes *otros* sirven, sino que *ellos* mismos servirán a los demás, como lo hace el Hijo del Hombre.<sup>23</sup> El pecado de los escribas y fariseos es doble: hacen secundario a lo que tiene importancia primaria y le atribuyen importancia primaria a lo que es secundario, por un lado, y prestan más atención a la letra de la Escritura que a su espíritu, por el otro.<sup>24</sup> Realizar una buena obra para la más humilde de las criaturas es como hacerla por causa de Jesús.<sup>25</sup> Los que tomen la espada, por espada perecerán.<sup>26</sup>

Las dos blancas que la viuda entrega al tesoro del Templo son más valiosas que la ofrenda opulenta del rico: porque el rico da de lo que le sobra, pero la mujer de su necesidad.<sup>27</sup> Que quienes se sientan libres de pecado arrojen la primera piedra a la ramera.<sup>28</sup> “Es mejor dar que recibir.”<sup>29</sup>

Estos son los principios fundamentales de la doctrina ética de Jesús.<sup>30</sup> Quizá no todas estas sentencias hayan sido pronunciadas por él, pero concuerdan con su espíritu y poseen una clara originalidad. No obstante, con Geiger y Graetz, podemos decir, sin hacernos vulnerables a la acusación de subjetividad y sin ningún deseo de defender al judaísmo, que en los Evangelios no hay ni un solo punto de doctrina ética para el que no se pueda encontrar un texto paralelo en el Antiguo Testamento, los Apócrifos, o en la literatura talmúdica y midráshica del período próximo a la época de Jesús.<sup>31</sup>

Además, sentencias similares a las de los Evangelios, aunque se encuentran en la literatura posterior a la época de Jesús, deben haber sido corrientes oralmente entre los judíos muchas veintenas de años antes de que fueran fijadas por escrito en la *Mishná*, el Talmud o el *Midrash*, pues no hay bases para suponer que los Evangelios influyeron en las autoridades

del Talmud y el *Midrash*. Ciertas sentencias éticas atribuidas a Jesús aparecen palabra por palabra en estos dos libros. Por ejemplo, la sentencia “con la medida con que medís, os será medido”, del Sermón del Monte<sup>32</sup> se lee exactamente en la misma forma en la *Mishná* (בְּמִדָּה שֶׁאִדְמָה מוֹדֵד בָּהּ מוֹדֵדִים לוֹ).<sup>33</sup> La parábola de la mota y la viga, del mismo capítulo,<sup>34</sup> fue enseñada por el *taná* primitivo y enemigo de los *Gillaionim* y libros de los *minim*, R. Tarfón: “Si él (el que reprueba) le dice: quita la mota de tus ojos (o según otra versión de tus dientes), el otro replica: quita la viga de tus ojos.”<sup>35</sup> “Basta a cada día su propio mal”,<sup>36</sup> es una típica expresión talmúdica.<sup>37</sup>

La mayor parte del resto de las sentencias se encuentran en el Talmud en una forma algo diferente. Por ejemplo, el Evangelio dice: “Cualquiera que mira a una mujer para codiciarla, ya adulteró con ella en su corazón”;<sup>38</sup> en el Talmud leemos: “Quien deliberadamente considera a una mujer es como si hubiera tenido relación con ella”<sup>39</sup> o, según las palabras del *amorá* temprano R. Simeón ben Lakish: “Pues no puedes decir que se llame adúltero a quien ha cometido adulterio con su cuerpo; el que ha cometido adulterio con sus ojos también se llama adúltero.”<sup>40</sup>

La sentencia de Jesús: “Mejor te es que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo sea echado al infierno”<sup>41</sup> fue también pronunciada por R. Tarfón: “Mejor es que arda su estómago y no que él baje al pozo de la destrucción.”<sup>42</sup> En lo que respecta a la prohibición de jurar el Talmud demanda “un recto sí y un recto no”,<sup>43</sup> y el R. Eleazar dice: “Si es un juramento y no es un juramento.”<sup>44</sup> Como paralelo a la exigencia de que las limosnas se den en secreto y de que la mano izquierda ignore lo que hace la derecha,<sup>45</sup> tenemos la sentencia del *taná* temprano R. Eleazar: “El que da limosnas en secreto es más grande que nuestro maestro Moisés”,<sup>46</sup> y también la que afirma que la forma óptima de dar limosnas es aquella en que “él da y no sabe a quién da, o toma y no sabe de quién toma”,<sup>47</sup> mientras que “a quien da limosna a los pobres ostentosamente, por ello Dios lo llevará a juicio”.<sup>48</sup> Los traductores griegos probablemente han cometido un error en el pasaje en que se hace que Jesús prohíba “hacer tocar una trompeta”

<sup>32</sup> Mateo, 7:2.

<sup>33</sup> *Sota*, I, 7.

<sup>34</sup> Mateo, 7:3-5.

<sup>35</sup> *Baba Batrá*, 15b; *Araḥin*, 17b.

<sup>36</sup> Mateo, 6:34.

<sup>37</sup> *Berajot*, 9b.

<sup>38</sup> Mateo, 5:28.

<sup>39</sup> *Masejet Kalá*.

<sup>40</sup> *Lev. R.*, § 23.

<sup>41</sup> Mateo, 5:29-30; 18:8-9.

<sup>42</sup> *Nidá*, 13b.

<sup>43</sup> *Baba Batrá*, 49b; *J. Shevi'it*, X, 9.

<sup>44</sup> *Shevuot*, 36a.

<sup>45</sup> Mateo, 6:3.

<sup>46</sup> *Baba Batrá*, 9b.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 10b (comienzo).

<sup>48</sup> *Jagiga*, 5a.

<sup>21</sup> Mateo, 22:35-40.

<sup>22</sup> Mateo, 19:16-26.

<sup>23</sup> Mateo, 20:45-48.

<sup>24</sup> Mateo, 23 (todo el capítulo).

<sup>25</sup> Mateo, 25:34-35; cf. 10:42 (final).

<sup>26</sup> Mateo, 26:52.

<sup>27</sup> Marcos, 12:41-44; Lucas, 21:1-4.

<sup>28</sup> Una sentencia apócrifa incluida en el Cuarto Evangelio, 8:7 y, en ciertas versiones, en Lucas, 21:38; en realidad pertenece a Marcos, 12:18 ó 12:35.

<sup>29</sup> Hechos, 20:35 (Pablo citando a Jesús).

<sup>30</sup> Ellos están compilados en traducción hebrea en *Divré Yeshua*, Leipzig, 1898, complemento de las dos obras de A. Resch, *Aussercanonische Paralleltexzte zu den Evangelien*, Theile, 1-5, 1893-1897; y *Agrapha*, 2ª ed., 1906; también separadamente en *Divré Yeshua*: Ἡ ἀλογία Ἰησοῦ, 1898.

<sup>31</sup> Véanse las págs. 104 y 109.

(al dar limosna) en las calles y sinagogas; <sup>49</sup> tal vez el texto se refirió originariamente al שופר של צדקה. receptáculo con forma de cuerno en el que se depositaban limosnas, ubicado en el Templo, en las sinagogas y posiblemente también en las calles.<sup>50</sup>

Como paralelo al “tesoro en el cielo”, donde “ni la polilla ni el orín corrompen y donde los ladrones no minan ni hurtan”, podemos citar la siguiente *baraita* talmúdica: “Ocurrió con Monobaz que él derrochó su riqueza y la riqueza de sus padres (en limosnas) durante una época de hambre. Sus hermanos y la casa de sus padres se reunieron en torno a él y dijeron: Tus padres guardaron tesoro y añadieron a los depósitos de sus padres, ¡y tú los disipas todos! El respondió: Mis padres guardaron tesoro debajo; yo lo guardo arriba. Mis padres guardaron tesoro donde los gobernaba la mano (del hombre); pero yo lo he guardado donde ninguna mano lo gobierna... Mis padres guardaron tesoro de Mamón; yo he guardado tesoro de almas... Mis padres guardaron tesoro para este mundo; yo he guardado tesoro para el mundo por venir.”<sup>51</sup> Encontramos aquí las ideas de Jesús repetidas casi palabra por palabra. Una vez más: a aquellos “que se afanan por el mañana” Jesús los llama “de poca fe”,<sup>52</sup> exactamente como lo hace el *taná* temprano R. Eleazar ben Hircano: “El R. Eleazar el Grande dijo: El que tiene un bocado de pan en su vasija y dice, ¿Qué comeré mañana?, es de los de poca fe (מקטני אמנה);”<sup>53</sup> del mismo modo, sobre el R. Eleazar Modai leemos: “El que creó el día, creó también comida para el día. Así el R. Eleazar Modai acostumbraba decir: El que tiene algo para comer hoy y dice, ¿Qué comeré mañana?, a uno tal le falta fe (מחוסר אמנה).”<sup>54</sup>

En el Sermón del Monte se encuentra la “Oración del Señor”, quizás la única ceremonia o institución religiosa (con la excepción de la reunión de los doce apóstoles o discípulos) que Jesús autorizó durante su vida. En ella pide a sus discípulos y seguidores que “no usen vanas repeticiones como los gentiles, que piensan que por su palabrería serán oídos”.<sup>55</sup> Lo mismo había dicho el autor del *Eclesiastés*: “Porque Dios está en el cielo y tú sobre la tierra; por tanto, sean pocas tus palabras.”<sup>56</sup>

Como un verdadero judío, Jesús consideró a las oraciones de los paganos “repeticiones vanas”, “palabrería”. En consecuencia, compuso esta oración breve: “Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu nombre. Venga tu reino. Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra. El pan nuestro de cada día (el *Evangelio a los hebreos* dice: “nuestro pan para mañana”) dánoslo hoy. Y perdónanos nuestras deudas, como tam-

bién nosotros perdonamos a nuestros deudores. Y no nos dejes caer en tentación, mas líbranos del mal.”<sup>57</sup>

Esta es una notable oración, universal por su atractivo, fervorosa, breve y llena de devoción. Pero todas sus cláusulas se encuentran en plegarias judías y sentencias del Talmud. “Padre nuestro que estás en los cielos” es una expresión judía que aparece en muchas oraciones. Una antigua plegaria, recitada los lunes y jueves antes de volver a guardar el Rollo de la Ley en el Arca, repite cuatro veces la siguiente cláusula introductoria: “Que se haga tu voluntad, oh Padre nuestro que estás en los cielos.”<sup>58</sup> “Que tu nombre sea santificado y venga tu reino” aparece en el *Kadish*, tan ampliamente difundido entre los judíos, y que contiene muchos elementos muy antiguos: “Exaltado y santificado sea su gran nombre en el mundo que él creó de acuerdo con su voluntad, y que realice su reino (o ‘gobierne su reino’).”<sup>59</sup>

“Sea hecha tu voluntad, como en el cielo, así en la tierra” está en la “Oración breve” (precisamente como la de Jesús) del *taná* temprano al que ya nos hemos referido, el R. Eleazar: “¿Qué es la oración breve? El R. Eleazar dijo: Haz tu voluntad en el cielo, y en la tierra da consuelo a los que te temen y hacen lo que es recto a tus ojos.”<sup>60</sup> La expresión “el pan nuestro de cada día dánoslo hoy” se encuentra no sólo en el Antiguo Testamento (“Dame el pan que me es necesario”<sup>61</sup>) sino también en una variante de la “Oración breve” del R. Eleazar: “Que sea tu voluntad, oh Dios nuestro, dar a cada uno lo que necesita, y a todo ser lo suficiente para (remediar) lo que le falta.”<sup>62</sup> “Perdónanos nuestras deudas” es la Sexta Bendición de la oración *Shemoné-Esré*; en Ben Sira encontramos también “Perdona el pecado de tu prójimo y entonces, cuando ores, tus pecados te serán perdonados; ¿el hombre abriga cólera contra el hombre y busca curación (o perdón) del Señor?”<sup>63</sup> Finalmente, la cláusula “no nos dejes caer en tentación”, está en una oración talmúdica: “No nos conduzcas al pecado, la iniquidad o la tentación”,<sup>64</sup> oración ésta incluida entre las “Primeras Bendiciones” del Libro de Oración utilizado en todas partes por la judería hasta el día de hoy.

Vemos, en consecuencia, que la “Oración del Señor” puede dividirse en elementos separados, hebraicos por su forma, y que aparecen en el Antiguo Testamento o en el Talmud. Lo mismo se aplica prácticamente a todo lo que Jesús dijo. Ahora bien, Hillel también enunció el mandamiento: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” o la ley ética: “Lo que te es odioso a ti no

<sup>49</sup> Mateo, 6:2.

<sup>50</sup> *Shek.*, V., 1; *Eruvin*, 32a; *Guittin*, 60b; *Pes.*, 90b.

<sup>51</sup> *Baba Batrá*, 11a.

<sup>52</sup> Mateo, 6:30-34.

<sup>53</sup> *Sofa*, 48b.

<sup>54</sup> *Mejilta*, Exodo, *Vay'hi b'shalaj*, § 2 (ed. Friedmann, 47b).

<sup>55</sup> Mateo, 6:7.

<sup>56</sup> *Eclesiastés*, 5:1-2.

<sup>57</sup> Mateo, 6:9-12; Lucas, 11:1-4. No estamos de acuerdo con algunos estudiosos modernos que consideran tardía también esta oración de Jesús; en tal caso, al Nazareno no le quedaría nada en absoluto, y de la nada sólo se puede obtener la nada.

<sup>58</sup> *Sidur Rab Amram Gaon*, ed. Frumkin, Jerusalén, 1912, pág. 158.

<sup>59</sup> Véase Zvi Karl, *Ha-Kadish, Ha-Siholaj*, XXXV, 45.

<sup>60</sup> *T. Berajot*, III, 2; *Berajot*, 29b; cf. Lucas 2:14, “Paz entre los hombres”.

<sup>61</sup> Proverbios, 30:8.

<sup>62</sup> *T. Berajot*, III, 2; *Berajot*, 29b.

<sup>63</sup> *Ben Sira*, 28, 2-5; cf. con el Talmud, *Rosh ha-Shaná*, 17a y b; *Yoma*, 23a, 87b; *Meg.*, 28a; *J. Baba Kamá*, VIII, 10.

<sup>64</sup> *Berajot*, 60b; cf. “Nunca conducirá al hombre a la tentación”, *Sanh.*, 107a.

se lo hagas a tu prójimo” —a lo cual consideraba toda la Ley, y el resto sólo comentario—;<sup>65</sup> en el Talmud leemos: “Los que son insultados pero no devuelven el insulto; los que se oyen reprochados, pero no responden; los que actúan a partir del amor y se alegran en aflicciones... de ellos la Escritura dice: Los que lo aman son como el sol cuando sale en su fuerza”;<sup>66</sup> la Escritura prescribe que el hombre devuelva el buey o el asno de su enemigo extraviados, y que ayude al asno de quien lo aborrece, cuando lo vea caído debajo de su carga,<sup>67</sup> (y entonces, cuánto más no deberá ayudar a su enemigo mismo); Dios compelió a Jonás a salvar a Nínive, la ciudad de sus enemigos, que había destruido (o estaba por hacerlo) al país natal del profeta; se dice en una *midrash*: “¿Cómo afecta al Santo, bendito sea, el que un hombre mate una bestia de acuerdo o no con la *halajá*, y la coma? ¿Le aprovecha o lo daña? ¿O cómo le afecta que un hombre coma alimentos inmundos o limpios?... los mandamientos sólo fueron dados para purificar a la humanidad”;<sup>68</sup> y una maravillosa sentencia afirma: “Las limosnas y las buenas obras pesan más que los mandamientos en la Ley.”<sup>69</sup> Si recordamos, en suma, todos estos ideales éticos —y hay muchos más semejantes— somos inevitablemente conducidos a la conclusión de que Jesús difícilmente introdujo alguna enseñanza ética fundamentalmente extraña al judaísmo.<sup>70</sup> Tan extraordinaria es la semejanza que casi podría parecer que los Evangelios fueron compuestos simple y exclusivamente a partir del material contenido en el Talmud y el *Midrash*.

Pero en los Evangelios hay algo nuevo. Jesús, que no se interesó por la *halajá* ni por el conocimiento secular que la *halajá* requiere, ni (excepto en una medida limitada) por la exposición escritural, Jesús reunió y, por así decir, condensó y concentró las enseñanzas éticas de tal modo que hizo que se destacaran más que en la *agadá* talmúdica y en los *midrashim*, donde están dispersas entre discusiones triviales y cuestiones sin importancia.

Incluso en el Antiguo Testamento, particularmente en el Pentateuco, donde la doctrina moral es tan destacada, y tan purificada y elevada, esta enseñanza aparece mezclada con leyes ceremoniales o cuestiones de interés civil y comunal, que también incluyen ideas de venganza y dura reprobación.

<sup>65</sup> *Shab.*, 31a.

<sup>66</sup> Jueces, 5:31; *Yoma*, 23a; *Shab.*, 88b; *Guitt.*, 36b.

<sup>67</sup> Exodo, 23:4-5.

<sup>68</sup> *Tanájuma*, *Shemini*, 12 (ed. Buber, pág. 30); *Gen. R.*, § 44 (comienzo); *Lev. R.*, § 13.

<sup>69</sup> *T. Pea.*, IV, 19.

<sup>70</sup> El libro que proporciona todos los pasajes hebreos que ilustran los Evangelios Sinópticos es Shack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, vol. I-II, München, 1922-4. Los siguientes proporcionan material importante: J. Eshelbacher, *Ha-lahadut u-mahut ha-Natzriyut* (traducción hebrea, ed. Ha-Zeman, Vilna, 1911); B. Balzac, *Torat ha-Adam*, vol. 2, Varsovia, 1910; F. N. Nork (S. Korn), *Rabbinische Quellen und Parallelen zu Neutestamentlichen Schriften*, Leipzig, 1839; A. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrash*, Gotinga, 1878; G. Friedländer, *The Jewish Sources of the Sermon on the Mount*, Londres, 1911; H. P. Chajes, *Rivista Israelitica*, 1904 (I), 41-57; 105-6; 214-225; 1906 (III), 83-96; 1907 (IV), 52-58;

Aunque hay en la *Mishná* todo un tratado dedicado exclusivamente a la doctrina ética (el *Pirké Avot*), se trata sólo de una compilación extraída de las sentencias de muchas veintenas de *tanaím*, e incluso (el Capítulo Sexto complementario, *Kinian Torá*) de *amoraím*; pero las enseñanzas éticas de los Evangelios provienen de un solo hombre y llevan todas la misma y peculiar marca de calidad. Un hombre como Jesús, para quien el ideal ético lo era todo, había sido hasta entonces desconocido en el judaísmo de la época. “Jesús ben Sira” vivió por lo menos doscientos años antes. Hillel el Anciano alcanzó un nivel ético no inferior al de Jesús, pero mientras este último (prescindiendo de los milagros registrados) no dejó detrás de sí casi nada más que sentencias éticas y parábolas exhortatorias, a Hillel le interesó igualmente, si no más, la *halajá*.

Todo, desde las señales de la lepra, *Nidá* y *Jalá*, hasta los préstamos usurarios, fue abarcado por la doctrina de Hillel. El introdujo enmiendas en la ley civil y en las disputas matrimoniales (el *Prozbol*, *Baté Jomá* [Levítico, 25:31], la redacción del contrato de matrimonio, etc.). Ocupó un sitio en el Sanhedrín. No sólo fue maestro y Rabí, sino que análogamente sirvió a su pueblo como juez, legislador y administrador.

En Jesús no hay nada de esto. En su lugar encontramos una muy grande preocupación por cuestiones de moral, y la formulación prácticamente exclusiva de reglas éticas (y no, como en Hillel, también mandamientos legales y religiosos). Hillel estaba decididamente por la paz, la tranquilidad y la evitación de reyertas; hasta el fin de sus días supo transigir con sus oponentes (como en la cuestión de la Ordenación en Días Festivos).<sup>71</sup> Jesús, por lo contrario, como predicador de una norma moral, fue un hombre de lucha, que pronunció palabras duras contra los fariseos y los sacerdotes saduceos, se opuso por la fuerza a los mercaderes del Templo, e incluso sufrió el martirio por sus opiniones.

En este aspecto se parece más a Jeremías que Hillel, pero mientras Jeremías intervino en la *vida política* de su país, conteniendo no sólo con los sacerdotes y maestros populares, sino también con *reyes* y *príncipes*, profetizando no solamente contra Judá y Jerusalén, sino también contra los gentiles y contra los poderes extranjeros y la totalidad del mundo entonces conocido, envolviendo a todos en su puño omnímodo y escrutándolos con la visión aguda del águila. Jesús, por lo contrario, limitó sus exhortaciones a

132-136, 209-213 y otras partes; H. P. Chajes, *Ben Stada (Ha-Gorem, IV, 33-37)*. Véase también “Ahad ha-Am”, *Al sh'ite ha-Sippim* (Obras completas, IV, 38-58); G. Dalman, *Christentum und Judentum*, Leipzig, 1898; H. G. Enelow, *A Jewish View of Jesus*, Nueva York, 1920; Zeb Markon, *Ha-Talmud ve'ha-Natzrut (Ha-Shiloaj, XXXIII, 20-32, 170-76, 469-481)*. Véase también L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 3ª ed., Francfort del Meno, 1923; M. Gudemann, *Jüdische Apologetik*, Clogau, 1906; *Die Grundlagen der Jüdischen Ethik (Die Lehren des Judentums nach den Quellen)*, editado por vom Verband der Deutschen Juden) adap. por von S. Bernfeld, Th. I-II, Berlín, 1920-1921; Israel Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, 1ª serie, Cambridge, 1917; 2ª serie, Cambridge, 1924.

<sup>71</sup> *Betza*, 20a.

Palestina, y las dirigió sólo contra los fariseos y sacerdotes de Jerusalén; en lo que respecta al resto... “dad a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios”.

Así, su doctrina ética aparentemente va más allá del *Pirké Avot* y de otra literatura talmúdica y *midráshica*. No se pierde en un mar de prescripciones legales y puntos de información secular. Entre la abrumadora masa acumulada por escribas y fariseos, él separó para sí la “perla única”. Pero ya hemos señalado que, en el interés del judaísmo (y consecuentemente de la humanidad como un todo a través de aquél), ésta no es una ventaja, sino un inconveniente.

*El judaísmo no es solamente religión ni solamente ética: es la suma total de las necesidades de la nación, colocada sobre una base religiosa. Es una visión nacional del mundo con una base ético-religiosa.*

Así, como la vida misma, el judaísmo tiene sus alturas y sus profundidades, y en esto radica su gloria. El judaísmo es una vida nacional, una vida que la religión nacional y los principios éticos humanos (objeto último de toda religión) abarcan sin engolfar, Jesús descartó todos los requerimientos de la vida nacional. No se trata de que los relegara a su esfera separada en la vida de la nación. Los ignoró por completo. En su lugar estableció solamente un sistema ético-religioso ligado con su concepción de la Divinidad.

En el mismo momento, anuló al *judaísmo* como *fuera vital* de la nación judía, y también a la nación como tal. Pues una religión que posee solamente una cierta concepción de Dios y una moral aceptable para toda la humanidad, no pertenece a ninguna nación en especial y, consciente o inconscientemente, derriba las barreras de la nacionalidad. Esto, inevitablemente, provocó que su pueblo, Israel, lo rechazara. En su más profunda conciencia, la nación sentía que entonces, más que en cualquier otro tiempo, no debía perderse en el gran caldero de las naciones del Imperio Romano, que estaban en decadencia por falta de Dios y de moralidad social.

Los profetas de Israel habían enseñado que el hombre fue creado a imagen de Dios; habían proclamado su mensaje a todas las naciones y reinos, y previsto un tiempo en el que ellas invocarían el nombre del Señor y le rendirían culto unánimemente.

Los líderes espirituales de Israel, los escribas y fariseos, también esperaban el tiempo en que “todas las criaturas se prosternaran ante un Dios” y fueron hechas “una sociedad (una Liga de Naciones) para hacer su voluntad con un corazón perfecto”.<sup>72</sup> El pueblo sabía que una vez comprometida su nacionalidad ese ideal quedaría sin nadie que lo sustentara, y que la visión nunca se realizaría. La religión se volvería hacia el mero visionarismo, y la moral sería quebrada y separada de la vida; mientras tanto, el modo de vivir de los gentiles, que no eran todavía capaces de comprender tal norma ética ni de elevarse a las alturas del gran ideal, permanecería más bárbaro e impío que antes.

Dos mil años de cristianismo no judío han demostrado que el pueblo

<sup>72</sup> La oración *Shemoné-Esré* para el Año Nuevo y el Día del Perdón.

judío no se equivocó. Tanto el instinto de autoconservación nacional como el progreso hacia el gran ideal humanitario exigían enfáticamente que el judaísmo rechazara esta doctrina ética segregada, como pasó a estarlo, de la vida nacional: la brecha que, de modo absolutamente involuntario, Jesús habría abierto en las defensas del judaísmo, necesariamente debía llevar a este judaísmo a su fin.

Pero también otra causa provocó el rechazo: la “abnegación de sí mismo” predicada por Jesús.

Es difícil suponer que Jesús, como Juan el Bautista, fuera un asceta. Ya hemos visto<sup>73</sup> que los fariseos y los discípulos de Juan reprobaban el hecho de que el Nazareno no ayunara como ellos y que compartiera la mesa con publicanos y pecadores; también hemos visto que él se defendió sobre la base de que era “el desposado” (“el desposado es como un rey”,<sup>74</sup> y Jesús era el “Mesías Rey”) y sus discípulos “los niños del tálamo nupcial”: ni “el desposado” ni “los niños del tálamo nupcial” ayunan durante los siete días de la fiesta de bodas. Jesús no fue, en consecuencia, el asceta completo; con frecuencia no se opuso a los placeres de la vida (por ejemplo, cuando la mujer de Betania derramó sobre su cabeza el vaso de nardo puro).<sup>75</sup>

Pero después de haber fracasado en su intento de suscitar un gran movimiento popular y de haber advertido la severa oposición que provocaba la obra de su vida, y también quizá después de que herodianos y fariseos comenzaran a perseguirlo, él empezó a adoptar una actitud “negativa” hacia la vida del mundo presente.

Como todos los que han quedado inmersos en la ética, y exclusivamente en ella, Jesús se transformó en un pesimista; la vida, tal como es vivida en este mundo, carece de valor; nada puede ganarse resistiendo al mal o luchando contra la opresión romana (“dad a César lo que es de César”). Los bienes han de repartirse entre los pobres; ningún rico puede ser digno de los “días del Mesías” (“Es más fácil que un camello pase a través del ojo de una aguja y no que un rico entre en el reino de los cielos”). Sean los juramentos prohibidos por completo, incluso el juramento de la verdad. Es preferible no casarse en absoluto. Está prohibido divorciarse de una mujer incluso aunque sea imposible vivir con ella debido a su infidelidad. Por causa del reino de los cielos, el hombre ha de abandonar al padre y a la madre, al hermano y la hermana, a su mujer y a sus hijos. Que desista de todo litigio, incluso cuando se trate de una cuestión referente a la herencia.

Que tienda la mejilla izquierda a quien lo ha golpeado en la derecha y que le dé también su capa a quien quiera quitarle la túnica. Que no se preocupe por el mañana, ni amase fortuna o reúna material para el fomento de la cultura. No necesita trabajar para obtener alimento o vestido, sino ser como “los lirios del campo” o “las aves del aire”, que no laboran y lo reciben todo de Dios.

<sup>73</sup> Véase la pág. 268.

<sup>74</sup> *Pirké d'R. Eleazar*, § 16 (final).

<sup>75</sup> Marcos, 14:2-9; Mateo, 26:6-13.

Como reglas éticas para el individuo, éstas pueden representar la forma suprema de moralidad. Encontramos sentimientos similares en sentencias aisladas de los *tanaím* y pensadores judíos medievales. En el aspecto teórico, el judaísmo posee todo lo que se encuentra en el cristianismo. Tiene también sus tendencias ascéticas —los esenios, sistemas de pensamiento como los de obras del tipo de *Los deberes del corazón*, el *Testamento del R. Iehudá el Pío*— y una elevada moral individualista ha sido un rasgo del judaísmo desde la época de Ezequiel (“el alma que peca morirá”) hasta el tiempo de Hillel (“si yo no me ocupo de mí, ¿quién lo hará?” y “si yo estoy aquí, todo está aquí”).

Pero como único y autosuficiente código de doctrina nacional, el judaísmo de ningún modo podía concordar con aquél. La observación más ascética que encontramos en la *Mishná* es la del R. Jacob (el maestro del R. Iehudá ha-Nasí): “Este mundo es como una antecámara del mundo por venir”,<sup>76</sup> pero el mismo R. Jacob también dice: “Mejor es una única hora de arrepentimiento y buenas obras en este mundo que toda la vida del mundo por venir.”<sup>77</sup> De modo que *este* mundo es lo principal, y *aquí* ha de realizarse la vida moral. Con la doctrina ética de Jesús ocurrió lo mismo que con su enseñanza concerniente a Dios. Jesús no se hizo a sí mismo ni Dios, ni Hijo de Dios y, en su visión de la Divinidad, siguió siendo un verdadero judío, pero al dar un énfasis excesivo a la paternidad divina en relación con él hizo que Pablo y sus contemporáneos le atribuyeran una concepción que era al mismo tiempo extraña a su mente y muy poco alejada de la idolatría.

Lo mismo vale con respecto a su doctrina ética.

El judaísmo también conoce el ideal del amor al enemigo, y lo ejemplifica en la ley relativa a su buey o asno extraviados y en la enseñanza ética del Libro de Jonás; pero el judaísmo nunca lo subrayó al punto de transformarlo, en última instancia, en una aspiración demasiado elevada para la humanidad ordinaria, e incluso para hombres de un calibre moral mayor que el promedio.<sup>78</sup> Lo mismo se aplica al ideal de “tender la otra mejilla”. El judaísmo también predicó que “quienes fueran afrentados no afrentaran nuevamente” pero nunca subrayó indebidamente esta idea, pues sería difícil para la sociedad humana existir con tal principio básico. El judaísmo no prohíbe jurar y litigar, sino que prescribe “un recto sí o no”,<sup>79</sup> y en la persona de Hillel formuló el principio de no juzgar al prójimo “hasta que hayas estado en su lugar”.<sup>80</sup>

Todas las palabras de esta naturaleza que pronunció Jesús pertenecen también a la doctrina ética judía, pero *su excesivo énfasis no fue judaísmo*,

<sup>76</sup> *Avot*, IV, 16.

<sup>77</sup> *Avot*, IV, 17.

<sup>78</sup> Vale la pena observar a qué extremos se ven reducidos los apologistas de la doctrina ética de Jesús (por ejemplo, E. Grimm, *Die Ethik Jesu*, 2ª ed., Leipzig, 1917, págs. 122-134, 104) para convencerse de lo contrario a la naturaleza de esta doctrina.

<sup>79</sup> *Baba Metzia*, 49a; *J. Shevi'it*, X, 9.

<sup>80</sup> *Avot*, II, 4.

y originó *no-judaísmo*. Cuando estas normas éticas extremas son *separadas* de los hechos de la vida cotidiana y enseñadas como reglas religiosas, mientras que, al mismo tiempo, la vida de todos los días se conduce a lo largo de líneas completamente diferentes, definidas en los códigos legales prevalecientes (que no se ocupan de la religión) o de acuerdo con el conocimiento científico mejorado (que tampoco se ocupa de religión), es inevitable que tales normas sólo puedan ejercer atractivo sobre sacerdotes y reclusos, y entre los *individuos* de mayor inclinación espiritual, cuyo único interés sea la religión; mientras, el resto de la humanidad persigue un modo de vida que es enteramente secular e incluso pagano.

Tal ha sido el caso del cristianismo desde la época de Constantino hasta el presente: la religión ha representado lo que es superior ética e idealmente, mientras que la vida social y política ha permanecido en el otro extremo de barbarie y paganismo. De la Inquisición española no se pensó que fuera incompatible con el cristianismo. La Inquisición se preocupaba por la vida cotidiana; era religiosidad política, mientras que el cristianismo fue religión pura y ética elevada por encima de las necesidades de la vida ordinaria. Pero, no obstante, éste nunca puede ser el caso cuando, como en el judaísmo, la religión nacional abarca todos los aspectos de la vida nacional, cuando nación y creencia son inseparables. Entonces es imposible utilizar una norma ética extrema como base.

¿La nación quiere libertad? Entonces debe luchar por ella. Como “poseedora del Estado” debe asegurar la vida y la propiedad y, en consecuencia, resistir el mal. Una comunidad nacional de la actualidad no puede subsistir sin legislación civil —y, por lo tanto, debe legislar—. No siempre se puede dispensar el juramento. La comunidad nacional del presente no puede existir sin propiedad privada y, por lo tanto, debe haber propiedad privada; la cuestión consiste más bien en el modo en que el hombre rico hace uso de su propiedad.

El sistema social se basa en la familia y, por lo tanto, no hay lugar en él para la doctrina que hace del “celibato por causa del reino de los cielos” la virtud más exaltada de quienes se adaptarían a ese reino. En lo que respecta a la libertad de divorcio, ahora, diecinueve siglos después de Jesús, el cristianismo “ilustrado” del mundo está luchando por ella.

¿Qué lugar ocupa en el mundo la justicia, si debemos extender ambas mejillas a nuestros agresores y dar al ladrón tanto la capa como la túnica? La civilización se basa enteramente en la diferencia entre el hombre y la naturaleza, entre la sociedad humana y las bestias brutas y el mundo vegetal. No es, en consecuencia, posible ni decente que el hombre sea “como los lirios del campo” o “las aves del aire”.

Pero, ¿cuándo, realmente, el cristianismo se condujo de acuerdo con estas normas éticas de Jesús? En la pequeña asociación de sus discípulos se practicó la comunidad de bienes, pero incluso en ese caso el sistema se adoptó sólo en parte y temporariamente. Los primitivos discípulos de Jesús se casaron, se entregaron a litigios, odiaron e injuriaron no sólo a sus enemigos, sino a todos los que se opusieron a ellos. ¿Acaso el mismo Jesús se sujetó a

su propia doctrina? ¿Amó a los fariseos —que no eran sus enemigos, sino simplemente sus oponentes teóricos—? ¿No los llamó “hipócritas”, “serpientes”, “generación de víboras”? ¿No amenazó que “sobre ellos vendría toda la sangre inocente derramada en la tierra”?<sup>81</sup> ¿No condenó al impío al infierno, donde habría “lloro y crujir de dientes”?

¿No resistió al mal con actos de violencia —expulsando a los cambistas y mercaderes de palomas del Templo—?

¿No prometió casas y campos e incluso tronos de jueces en el futuro a quienes lo siguieran? Cuando envió a “los doce” como mensajeros suyos a las ciudades de Israel, ¿no les previno que fueran “sutiles como serpientes y sencillos como palomas”?<sup>82</sup> ¿No dijo al mismo tiempo, en cuanto a la ciudad que no los recibiera, que “sería más tolerable el día del juicio para Sodoma y Gomorra que para tal ciudad”?<sup>83</sup> ¿Y no manifestó a sus discípulos que “a quienquiera que lo negara (a Jesús) ante los hombres, Jesús lo negaría también ante su Padre que está en los cielos”?<sup>84</sup> ¿No hay en ello venganza, actitud de malicia, inclemencia y odio al enemigo? ¿Qué decir de estas palabras: “No penséis que he venido para traer paz a la tierra; no he venido para traer paz, sino espada”,<sup>85</sup> “no paz, sino disensión”?<sup>86</sup>

¿Y de estas duras, definidas expresiones: “Fuego vine a echar en la tierra; ¿y qué quiero, si ya se ha encendido?”<sup>87</sup> ¿Y de su mandamiento de “vender la capa y comprar una espada”?<sup>88</sup> ¿Y de éstas, las más crueles de las palabras: “No deis lo santo a los perros ni echéis vuestras perlas delante de los cerdos”?<sup>89</sup>

¿Dónde, en todo esto, encontramos ternura, perdón “hasta setenta veces siete”, amor al enemigo y ofrecimiento de la otra mejilla? No estamos haciendo un proceso a Jesús: él mantuvo un alto nivel moral en todos sus hechos, y sus dichos severos y la expulsión de los mercaderes y cambistas fueron en sí mismos una protesta moral elevada. Pero tal contradicción entre precepto y práctica no puede sino demostrar que esta doctrina extrema es imposible de llevar a la práctica en la vida cotidiana, incluso por un hombre tan excepcional para el que la sociedad no significaba nada y, el alma del individuo, todo. Entonces, ¡cuánto más imposible debe de serlo en la vida nacional y política!

Al judaísmo correspondió advertirlo. Tenemos dos hechos ante nosotros. En primer lugar, la “moral cristiana” fue encarnada en la vida diaria por el judaísmo. Es el judaísmo, y solamente el judaísmo, el que nunca produjo asesinos y traficantes de *pogroms*, mientras que la indulgencia y el perdón se han transformado en los rasgos primarios de su ser, con el resultado de

<sup>81</sup> Mateo, 23:35.

<sup>82</sup> Mateo, 10:16.

<sup>83</sup> Mateo, 10:15.

<sup>84</sup> Mateo, 10:33.

<sup>85</sup> Mateo, 10:34.

<sup>86</sup> Lucas, 12:51.

<sup>87</sup> Lucas, 12:49.

<sup>88</sup> Lucas, 22:36.

<sup>89</sup> Mateo, 7:6.

que los judíos han sido hechos morales (no en teoría, sino en los hechos vivos) hasta el extremo de una debilidad abyecta. En segundo lugar, el monasticismo es típico, no del judaísmo, sino del cristianismo, del mismo modo que lo es del budismo. De no haber habido ningún elemento ascético y monástico en la enseñanza de Jesús, el monasticismo no se habría transformado en una peculiaridad del cristianismo romano y ortodoxo.

La Reforma protestante, que abolió la vida monástica y el celibato del clero, constituyó una reversión al judaísmo. El cristianismo es la estación intermedia entre el judaísmo y el budismo. El judaísmo farisaico *como un todo* (distinto de ciertos moralistas individuales, desde la época de los esenios hasta la del autor del *Shevet Musar*, que extrajo de tal judaísmo un código ético extremista) estuvo alerta al hecho de que la Ley “no fue dada a los ángeles servidores”,<sup>90</sup> y se esforzó por tomar en cuenta las condiciones existentes, pero para elevarlas y santificarlas. No enseñó la abolición del matrimonio, de los juramentos o de la propiedad: buscó antes bien refrenar el deseo sexual, limitar el empleo de juramentos y disminuir los males de la riqueza.

Al abarcar a la vida como un todo, el judaísmo hizo imposible una moral extremista; pero santificó el aspecto secular de la existencia con la ayuda de la idea de santidad, mientras hacía real, fuerte y palpable a esta idea por su contacto con la realidad presente. El judaísmo es una cultura social político-nacional omnimoda. En consecuencia, junto con la más noble ética abstracta, comprende tanto leyes ceremoniales de interés puramente religioso como puntos de vista enteramente seculares humanos.

Así, en el “Código de santidad” levítico<sup>91</sup> encontramos, lado a lado, “amarás a tu prójimo como a ti mismo” y reglas sobre “alimentos inmundos” y el “resto de los sacrificios”; “no te vengarás ni guardarás rencor” junto con prescripciones sobre “materiales mezclados” y “cruza de animales”; “como a un natural de vosotros tendréis al extranjero que more entre vosotros y lo amarás como a ti mismo” al lado de una disposición sobre “la sierva adquirida” (Levítico, 19:20); junto al elevado pensamiento “vosotros sois los hijos del Señor vuestro Dios” aparece la regla ceremonial “no haréis rasguños en vuestro cuerpo”.

“No te vengarás ni guardarás rencor” puede aparecer en el mismo libro en que está escrito “recuerda lo que Amalek te hizo” y “persigue a los midianitas”; el mandamiento de ayudar “al asno de tu enemigo que ha caído bajo su carga” no excluye de la Ley de Moisés las prescripciones de “no dejar un alma viva”, “del forastero demandarás usura” y “del extranjero demandarás el reintegro” (Deuteronomio, 15:3, cualquiera que sea el sentido con que se lo tome).

El mismo Antiguo Testamento incluye el Libro de Jonás, que enseña de modo inigualado el deber de perdonar a los enemigos y de proteger al des-

<sup>90</sup> *Berajot*, 25b; *Yoma*, 30a; *Kidushin*, 54a; *Me'ila*, 14b.

<sup>91</sup> Levítico, 19.

structor de la patria, y el Libro de Esther, que describe con los colores más deslumbrantes la venganza descargada sobre el enemigo.

Todos estos sentimientos y actitudes *existen* en un pueblo y deben encontrar lugar en su literatura: son todos humanos, profundamente implantados en la naturaleza del hombre, y no se los puede modificar a voluntad en un momento. Tenemos una prueba de ello en el hecho de que incluso el cristianismo, además del Nuevo Testamento, *se vio obligado a aceptar sin modificación todo el Antiguo Testamento como Escritura Canónica*, signo este de que el Nuevo Testamento solo no basta.

Y no basta porque no abarca la totalidad de la vida, sea ésta civil o nacional, comunal o privada, religiosa o ética, teórica o práctica.

También el Talmud, como el Antiguo Testamento, es omnímodo. El ideal del Antiguo Testamento es el profeta Jeremías: un moralista, pero también un trabajador político y un gran luchador en defensa de su pueblo.

El ideal del Talmud es Hillel el Anciano. El, no menos que Jesús, fue un moralista de alto nivel, un humilde, un pacificador, que amó a su prójimo, pero no fue luchador ni político; en lugar de ello, su enseñanza abarca la totalidad de la vida nacional y social. Hillel tomó posición en el centro de los asuntos, trabajando junto con la comunidad (su sentencia favorita era “No te mantengas apartado de la comunidad”), incluyendo en su esfera de interés todos los requerimientos de la vida desde todo posible punto de vista, incorporizando sólo las normas éticas susceptibles de llevarse a la práctica, y de tal modo santificó y elevó el tono de la vida ordinaria cotidiana, e hizo su doctrina ética popular y ampliamente difundida. Era posible que la practicaran todos los hombres, y no solamente unos pocos elegidos que podrían sustraerse de los asuntos de la vida cotidiana.

Jesús superó a Hillel en sus ideales éticos: a la “regla de oro” de Hillel la pasó de su forma negativa (“No hagas a tu prójimo lo que te resulta odioso a ti”) —en la cual el *Libro de Tobit*<sup>92</sup> se anticipó a Hillel— a la forma positiva (“Lo que querrías que los hombres te hagan, hazlo también a ellos”) —la “Carta de Aristeas”<sup>93</sup> se anticipó en esto a Jesús—, y se ocupó de la doctrina ética más que Hillel, pero su enseñanza no ha probado ser posible en la práctica.<sup>94</sup>

En consecuencia, él dejó intocado el curso de la vida ordinaria —perversa, cruel, pagana—; su exaltado ideal ético quedó relegado a un libro o, a lo sumo, se transformó en una posesión de monjes y reclusos que vivieron muy alejados de las rutas de la vida cotidiana.

<sup>92</sup> *Tobit*, IV, 15; la regla se encuentra también en Filón, según la cita Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, VIII, 7, 6; y también en lo que, en lo principal es una obra judía: la *Didakhé*, I, 2.

<sup>93</sup> Ed. Wendland, pág. 207; véase Kautzsch, *Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, II, 22, n. a. Véase el *Enoch* eslavónico, LXI, 1.

<sup>94</sup> Véase “Ahad ah-Am”, Obras Completas, IV, 45-50; G. Friedlander, *The Jewish Sources of the Sermon on the Mount*, Londres, 1911, págs. 230-238. Maimónides, no obstante, en su *Sefer ha-Mitzvot*, *Mitzvot 'Asé*, § 206 (ed. H. Heller, Petrokoff, 1914, pág. 64) da juntas la forma positiva y la negativa, y considera ambas como igualmente propias del judaísmo.

Exceptuada esta doctrina ética, Jesús no le dio nada a su nación. No se cuidó de reformar la civilización o el mundo: por lo tanto, adoptar la doctrina de Jesús significa apartarse de toda la esfera de la existencia humana y nacional ordenadas —de la ley, del aprendizaje y de la ciencia del gobierno civil— (que son aspectos por igual considerados en los códigos de los *tanaim* y fariseos), de la vida del Estado y de la riqueza en prácticamente todas sus formas. ¿Cómo podía el judaísmo asentir a *tal* ideal ético, ese judaísmo al cual el ideal monástico siempre le ha sido extraño?

La ética de Jesús, no obstante, se funda en la naturaleza especial de su creencia en el día del juicio y en el reino de los cielos (los “días del Mesías”). Sólo después de que hayamos entendido la naturaleza de esta creencia podremos comprender cómo el judío Jesús alcanzó un extremo semejante en su doctrina ética.

## VI. El día del juicio y el reino de los cielos

Al tratar sobre la vida de Jesús hemos visto que, en el momento de su bautismo por Juan en el río Jordán, relampagueó en su mente la idea de que él era el Mesías, pero que ocultó el hecho a sus discípulos hasta Cesarea de Filipo, puesto que así evitaba el peligro de suscitar un movimiento político contra Roma (cf. la tentación inmediatamente posterior al bautismo), y tomó el encarcelamiento de Juan el Bautista como una advertencia contra la participación en cuestiones políticas. No obstante, siendo que había un Mesías en el mundo, se seguía que “el reino de los cielos estaba cerca”, y a esta nueva, Jesús la publicó y proclamó en su doctrina desde el principio.

¿Cuál era la naturaleza de este reino de los cielos y cómo habría de ser revelado en el mundo?

Ya hemos observado<sup>1</sup> que “reino de los cielos” (título usual en Mateo) o “reino de Dios” (usual en Marcos y Lucas<sup>2</sup>), “reino del Todopoderoso” (como en la oración *Alenu* [“Authorised Prayer Book”, pág. 76]; “Cuando el mundo sea perfecto bajo el reino del Todopoderoso”), o la *Theokrateia* de Josefo,<sup>3</sup> son expresiones tan enteramente hebreas que su traducción griega retiene la construcción original (βασιλεία τῶν οὐρανῶν, con “cielos” en plural, como siempre se emplea en hebreo), y que fueron ampliamente utilizadas en Israel en la época de Jesús, y comprendidas en general sin explicaciones ulteriores.

Jesús nunca las explicó: por lo menos en los Evangelios canónicos habla mucho más de la venida del reino que de su naturaleza. Pero proporciona indicaciones suficientes como para dejar en claro que su idea al respecto y todo lo que ella implicaba difería en poco de la de sus correligionarios judíos en el período *tanático temprano*. El reino de los cielos es la soberanía del bien —el bien mundano, material, tanto como el más alto y espiritual, pues “hay un solo bueno, que es Dios”<sup>4</sup>—. En aquellos días, antes de los “días del Mesías”, Israel estaba en una mala condición, gobernado por extranjeros

<sup>1</sup> Véase la pág. 239.

<sup>2</sup> Que su significado es idéntico surge del empleo de שמ שמים ו יראת שמים como expresiones intercambiables por שם ה' ו יראת אלהים.

<sup>3</sup> *Contra Apionem*, II, 16.

<sup>4</sup> Marcos, 10:18; Mateo, 19:17; Lucas, 18:19.

y paganos, y el mundo como un todo pasaba por una situación similar, puesto que era regido por tiranos impíos. Prevalecía una pobreza dolorosa y grandes tribulaciones; los justos y piadosos eran perseguidos y afligidos.

Todo esto ocurría porque los hombres se habían dado al pecado: no practicaban la bondad, ni daban limosnas a los pobres; robaban, oprimían y vivían en el lujo por el despojo del menesteroso. Ni siquiera observaban los principales mandamientos; profanaban el *Shabat* y cometían otras faltas similares. Pero una vez que se arrepintieron, que abandonaron sus malos caminos y se esforzaron por hacer el bien al prójimo y abstenerse de la opresión y el error, que procuraran la rectitud y rogaran al Señor, entonces el Dios de sus padres les enviaría al profeta Elías, quien llevaría las felices nuevas de la venida del redentor, el Mesías Rey, que los liberaría de todo mal, y vencería a sus esclavizadores extranjeros por “el soplo de sus labios”, es decir, por la ayuda de Dios (de acuerdo con las más primitivas y populares formas de la creencia, el Mesías sostendría una guerra con el invasor hasta derrotarlo por completo, y esta victoria sería lograda con la ayuda divina).

Entonces —se pensaba— será restituido el reino a la casa de Israel, bajo el cetro justo del Mesías (de allí el título de “Mesías Rey”), y Dios habrá de juzgar a todas las naciones y también a las tribus de Israel; en el día del juicio, el Mesías estará a la diestra de Dios. A los transgresores que se negaron a arrepentirse, fueran ellos gentiles o del pueblo judío (aunque será mucho mayor el número de gentiles) Dios los consumirá en el fuego del infierno. El día del juicio será un momento de zozobra tal en el mundo como nunca fue conocido desde que Dios lo creó. La escasez y el hambre se harán dolorosos, enconados; se sostendrán guerras crueles y violentas, aumentará el desprecio, las reyertas internas llegarán a tal punto que los hijos ultrajarán a los padres y las hijas se rebelarán contra las madres. Serán destruidas ciudades enteras. Será olvidada la Ley. Habrá muchos falsos profetas, y al mundo vendrá desgracia tras desgracia hasta que los pocos buenos y justos sean purificados y expurgados entre los numerosos impíos e injustos.

Después del severo día del juicio, cobrará ser un *nuevo mundo*, y con él vendrá la “edad mesiánica”, días de felicidad y prosperidad, tanto material como espiritual. Al sonido de la trompeta del Mesías (o, mejor, de la trompeta que salude la venida de la edad mesiánica) se reunirán los desterrados, todos los judíos esparcidos en los cuatro extremos de la tierra. Todos los gentiles que sobrevivan al día del juicio se harán prosélitos e invocarán el nombre del solo y único Dios, “todas las naciones serán hechas una sociedad para cumplir la voluntad de Dios con un corazón perfecto”, y el justo y el piadoso será aproximado a Dios y gozarán todas las maneras del bien.

En la Tierra de Israel se establecerá un reino glorioso de los santos del Altísimo, con el Mesías Rey a su cabeza. El Templo será reconstruido y todas las naciones, aunque persistiendo según sus razas y Estados (el judaísmo no contempla la abolición de la nacionalidad en el mundo, sino la

hermandad de las naciones), afluirán hacia el Monte de Dios y servirán al Dios de Israel junto con el pueblo elegido. La misma *fertilidad de la tierra* aumentará grandemente y las *bestias malas* ya no harán daño a la humanidad. El dolor cesará con la opresión y el orgullo, la esclavitud y la desigualdad, y la humanidad se transformará en un reino de hermanos, hijos de un padre: su Padre Celestial.

Finalmente tendrá lugar la resurrección (una concepción completamente judía, surgida de la combinación de la idea extranjera, greco-persa, de la supervivencia del alma, con la idea judía de la edad mesiánica). Los justos vendrán a la vida y (según otra opinión) también los perversos, después de haber sido purificados en el fuego del infierno. Los justos se sentarán en la compañía de Abraham, Isaac y Jacob; de Moisés, el Primer Redentor, y del resto de los santos del mundo; todos se guarecerán a la sombra del Mesías.

Entonces y sólo entonces llegará el *mundo por venir*, donde no se come ni se bebe, no se comercia, no hay fecundidad ni engendramiento de niños, ni celos, ni rivalidad, sino que “los justos se sentarán con diademas en sus cabezas y gozarán del resplandor de la *Shejíná*”.<sup>5</sup>

Este era el ideal del reino de los cielos o de “los días del Mesías”, en la época en que vivió Jesús; éste fue el ideal que tenía en mente el Nazareno al realizar su gran pronunciamiento: “El reino de los cielos está cerca.” También para él los principios raigales eran la rectitud y las buenas obras, el abstenerse de la venganza y del sentimiento de malicia, de la opresión y de los actos violentos, de la crueldad y de la concupiscencia, y la práctica del bien, del perdón y de la misericordia, de la humildad y la piedad y, por sobre todo, la evitación de la hipocresía y la gatzmoñería, es decir, de la consideración de las leyes ceremoniales —por ejemplo, las del lavado de manos, la purificación de las vasijas y el diezmo de las hierbas— como el elemento primario de la vida devota, mientras se considera de importancia secundaria a los mandamientos vitales referentes a las relaciones del hombre con su prójimo.

Pero al pobre, oprimido y afligido, al perdido y extraviado, al ignorante y proscrito social que Jesús reunió en torno de sí, no podía atraerlos ni satisfacerlos con promesas espirituales solamente: se veía obligado a presentar, asimismo, un ideal terrenal, más particularmente desde que también compartía las creencias e ideas de su pueblo y de su época. Ya hemos visto cómo describe el día del juicio con colores que recuerdan estrechamente los de las antiguas *baraitot*, que hablan de “los tormentos del Mesías”, y los de los viejos Apocalipsis hebreos; así dijo: “De cierto os digo que no beberé más del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de los

<sup>5</sup> Este es un resumen muy breve de tres libros míos: *Ha-Ra'ion ha-Meshiji b'Israel*, vol. I: *The Period of the Prophets* (Cracovia, 1909); vol. II: *The Apocryphal and Pseudoepigraphical Books* (Jerusalén, 1921); vol. III: *Period of the Tannaim* (Jerusalén, 1923); también, en alemán, *Die Messianischen Vorstellungen der Jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Berlín, 1904.

cielos”,<sup>6</sup> y este pasaje se refirió sin duda al “vino conservado en la uva desde los seis días de la creación”.<sup>7</sup>

A quienes dejaban casa y campos les prometió “casas y campos centuplicados”,<sup>8</sup> y dijo a sus discípulos: “Yo, pues, os haré heredar el reino de los cielos... para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino,<sup>9</sup> y os sentéis en tronos juzgando a las doce tribus de Israel.”<sup>10</sup>

Y, nuevamente, con palabras diferentes: “En la regeneración (el ‘nuevo mundo’), cuando el Hijo del Hombre se sienta en el trono de su gloria, vosotros que me habéis seguido también os sentaréis sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel.”<sup>11</sup>

En lo que respecta a la fertilidad incrementada de la tierra, Papias, uno de los primeros Padres de la Iglesia, citando a Juan de Asia Menor, nos ha transmitido estas palabras de Jesús: “Vendrán días en que las vides crecerán; cada una fructificará en diez mil cepas; en cada cepa [habrá] diez mil ramas; en cada rama diez mil vástagos, y en cada vástago diez mil racimos, y en cada racimo diez mil uvas, y cada uva producirá cinco y veinte medidas (lit. *batos*; un *bato* = 36 litros) de vino. Y cuando alguno de los santos tome una uva, otra uva gritará: ‘Mejor uva soy yo: tóname; por mí bendice al Señor.’ Igualmente, de un grano de trigo brotarán diez mil espigas de cereal; cada espiga tendrá diez mil granos, y cada grano diez mil libras de harina pura y fina. Y así será con el resto de los frutos y semillas y con toda hierba según su clase. Y todos los animales que consumen los alimentos que se obtienen del suelo vivirán en paz y concordia, en todo sometidos al hombre.”<sup>12</sup>

Esta descripción concuerda en todos sus detalles con otras que encontramos en el *Apocalipsis de Baruch*,<sup>13</sup> en una antigua *baraita* talmúdica,<sup>14</sup> y más aún con una ampliación de esta *baraita* que está en el antiguo *midrash tanaítico Sifré*.<sup>15</sup> Posteriormente, a medida que el cristianismo se alejaba del judaísmo y se frustraba la esperanza de una rápida venida del reino de los cielos, tales promesas materiales y terrenales fueron omitidas de la doctrina cristiana.

Pero no queda duda de que Jesús nunca podía haber atraído a los simples y a tanto toscos pescadores y campesinos sin la promesa de felicidad material y terrenal; ya hemos observado que, incluso en los Evangelios ca-

<sup>6</sup> Marcos, 14:25.

<sup>7</sup> *Berajot*, 34b.

<sup>8</sup> Marcos, 10:30.

<sup>9</sup> Cf. “El Santo, bendito sea, preparará un banquete para los justos de la carne de Levitán” (*Baba Batrá*, 75a).

<sup>10</sup> Lucas, 22:29-30.

<sup>11</sup> Mateo, 19:28.

<sup>12</sup> Véase Ireneo, *Adv. Haer.*, V, 33.

<sup>13</sup> *Baruch*, 29, 5-8. Para una comparación de *Baruch* con Papias, véase Klausner, *Ha-Ra'ion ha-Meshiji b'Israel*, II, 54-56.

<sup>14</sup> *Ketubot*, IIIb.

<sup>15</sup> *Sifré* sobre Deuteronomio, 15 y 17 (ed. Friedmann, 135-6). Para más detalles, Klausner, *Die Mess. Vorstellungen*, págs. 108-112.

nónicos, él previno para el banquete del Mesías “la mesa del reino de los cielos”, el “vino nuevo”, y también “campos y casas” en los “días del Mesías”.

Más aún: en los siglos primero y segundo de la Era Cristiana, la creencia en el reinado terrenal del Mesías era todavía fuerte, y por muchos siglos más los cristianos esperaron “el Milenio” (milenarismo); esta creencia incluyó las descripciones materiales registradas por Papías y otras ideas afines, las cuales encuentran cierta base en los Profetas y en la literatura hebrea subsecuente (“el banquete de Leviatán”, “Leviatán y el toro”, “el vino guardado desde los días de la Creación”, etc.).

Tampoco en este aspecto difirió Jesús del resto de su pueblo; además, tenemos razones para creer que el Nazareno esperaba que el reino fuera restituido a los judíos en un sentido *político*. Entre los primeros versículos de los Hechos de los Apóstoles, sin ninguna preparación ni advertencia en el contexto, aparece súbitamente el siguiente pasaje:<sup>16</sup> “Entonces los que se habían reunido (los discípulos) le preguntaron, diciendo: Señor, ¿restaurarás el reino a Israel en este tiempo (ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ)?” En este versículo no se duda del hecho de que Jesús restituiría el reino a Israel: sólo era una cuestión de “cuándo” lo haría.

En consecuencia, Jesús fue verdaderamente judío en todo lo referente a la creencia en un Mesías terrenal e incluso político; la única diferencia, con respecto a otros creyentes en un Mesías político, consistía en que él supuso que sólo con la ayuda de Dios, y sin fuerza armada, podía restituir el reino de Israel a los judíos, una vez que éstos se arrepintieran.

Pero a pesar del carácter judaico de esta creencia mesiánica, había en ella, en la forma en que Jesús la concebía, un peligro para los judíos.

Los judíos esperaban al Mesías en todo momento. Todos los días surgían falsos Mesías, patriotas visionarios, corazones animosos pero de manos débiles, que desaparecían como sombras después de que los romanos o los herodianos ponían fin a sus hechos y a sus personas. A veces los fariseos y *tanaím* los apoyaban, como el R. Akiba apoyó a Bar Kojba, pero, por lo general, los fariseos temían las consecuencias problemáticas de la creencia mesiánica en la práctica.<sup>17</sup>

De allí que en la literatura talmúdica antigua encontremos una actitud ambigua hacia las promesas mesiánicas: hay una cierta cautela en lo tocante a las personas de los Mesías, pero una profunda y entusiasta creencia en la esperanza mesiánica misma. Cuando llegara la hora señalada, Dios mismo redimiría a su pueblo mediante milagros y prodigios, y el Mesías no sería más que un instrumento de aquél. Jesús, desde el momento de su bautismo, se consideró el Mesías; de modo que el Mesías ya estaba en el mundo, y el reino de los cielos, el reino del Mesías, existía análogamente en la tierra.

El Nazareno afirmó definitivamente que el reino de los cielos había comenzado con Juan el Bautista, “pues él es aquel Elías que había de venir”,

<sup>16</sup> Hechos, 1:6.

<sup>17</sup> Véase J. M. Elbogen, *Ph'rushim (Otzar ha-Iahadut*, volumen de muestra, Varsovia, 1906), págs. 93-4.

y “la Ley y los profetas eran hasta Juan; desde entonces el reino de Dios es anunciado”.<sup>18</sup> El reino de los cielos, por lo menos, ya se había aproximado, estaba “cerca, a las puertas”, y no faltaba nada, excepto el arrepentimiento y las buenas obras (de acuerdo con el R. Eleazar).<sup>19</sup> En consecuencia, Jesús los predicó con la mayor insistencia, y supuso que no existía necesidad alguna de rebelión ni incluso ninguna razón para que, por el momento, se revelara como Mesías. La necesidad real consistía en suscitar un gran movimiento popular de penitentes y virtuosos; así se acercaría aun más el reino de los cielos, y con él la oportunidad de la manifestación mesiánica de Jesús.

Bastaba con que el pueblo de Galilea, de Judea y del otro lado del Jordán se arrepintiera completamente y alcanzara el más alto nivel de conducta moral humanamente posible, de modo tal que el hombre amara a sus enemigos, perdonara al transgresor, se vinculara con publicanos y pecadores y extendiera la mejilla a quien lo agredía; bastaba esto para que Dios realizara un milagro y el reino de los cielos fuera restituido a Israel, la naturaleza llevada a la perfección y el mundo se transformara en un paraíso terrenal.

Elías ya había venido en la persona de Juan el Bautista, y en ese momento llegaba Jesús: él habría de ser el “Hijo del Hombre”, se sentaría “a la diestra del Poder”, y con él sus doce discípulos, en el día del juicio, cuando Dios juzgara a las doce tribus de Israel. Este día del juicio y este reino de los cielos asociados con él no se demorarían mucho, pero la fecha y la hora sólo las conocía Dios.<sup>20</sup> Llegarían súbitamente; como el Diluvio en los de Noé, así sería la venida del Hijo del hombre;<sup>21</sup> el gran día del Señor llegaría “como un ladrón en la noche”;<sup>22</sup> “como el relámpago que al fulgurar resplandece de un extremo del cielo hasta el otro, así también será el Hijo del Hombre en su día”.<sup>23</sup>

Y, en realidad, el reino de los cielos ya había comenzado; en cierto sentido ya estaba allí: “El reino de los cielos no vendrá con advertencia, ni dirán: Heo aquí, o heo allí; porque he aquí, el reino de Dios está entre vosotros.”<sup>24</sup> En otras palabras, el Mesías ya está *entre vosotros*, y no —según lo interpreta Tolstoi— “dentro del hombre”, sino “entre los hombres que actúan rectamente”. El arrepentimiento ya obraba en algunas personas; en consecuencia, el reino de los cielos ya había principiado en los hechos; lo que se seguía esperando era que *la totalidad* del pueblo se arrepintiera y actuara rectamente (כולו זכאי — “que todos estuvieran libres de culpa”, según lo expresa el Talmud)<sup>25</sup> o por lo menos que lo hiciera la mayoría.

<sup>18</sup> Mateo, 11:12-15; Lucas, 7:28, 16:16.

<sup>19</sup> *Sanh.*, 97b.

<sup>20</sup> Marcos, 13:32. Es interesante notar que en Hechos, 1:17, “el día” se transforma en “los tiempos”.

<sup>21</sup> Mateo, 24:37-39.

<sup>22</sup> Mateo, 24:42-44; cf. I. Thess., v. 2-3.

<sup>23</sup> Lucas, 17:24.

<sup>24</sup> Lucas, 17:20-21.

<sup>25</sup> *Sanh.*, 98.

Entonces, con la ayuda de Dios y su Mesías, el reino de los cielos se transformaría en realidad.

Pero todavía estaba en proceso de entrar a la vida. Algunos no podrían verlo, así como el pueblo ignorante no lograba comprender de qué modo de una pequeña bellota crecía un gran roble. El reino de los cielos es como un grano de mostaza que germina y crece y se transforma en una gran planta, o como la levadura que en pequeña cantidad leuda toda la masa, o como una semilla que un hombre arroja a la tierra mientras el mundo duerme, y que brota y crece por sí misma.<sup>26</sup>

Es cierto que algunas de las semillas perecen, pero la que cae en buena tierra produce treinta, sesenta o incluso ciento por uno. Es cierto que entre el trigo puede haber cizaña, pero después de un tiempo el grano madura en el campo, y el trigo y la cizaña se separan: el trigo se junta en el granero y la cizaña es arrojada al horno.<sup>27</sup> Jesús estaba convencido de que “no pasaría esa generación hasta que todo esto aconteciera”,<sup>28</sup> y afirmó definitivamente: “Hay algunos de los que están aquí que no gustarán la muerte hasta que hayan visto el reino de Dios venido con poder”,<sup>29</sup> y también a sus apóstoles: “De cierto os digo que no acabaréis de recorrer todas las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del Hombre.”<sup>30</sup>

Durante el siglo primero y hasta comienzos del segundo, desde Esteban hasta el último de los contemporáneos de Jesús, todos esperaron la venida del Mesías en sus días. Esta es la *Parusía* (la Segunda Venida) que llenó los pensamientos de Pablo, a la que esperó hasta el fin de sus días, y sobre la cual habló con la máxima convicción en sus epístolas.<sup>31</sup> El mote o divisa de los primeros cristianos era *Maran Ata*, “nuestro Señor viene”;<sup>32</sup> los días estaban cumplidos, el mundo “estaba viejo”<sup>33</sup> y se acercaba a una conclusión; quedaba poco tiempo hasta el “fin” del mundo, el día del juicio y el reino de los cielos.

*Esta misma convicción explica el sistema ético-ascético extremista de Jesús.* Si este mundo ha de cesar pronto y Dios ha de producir una “nueva creación”, el hombre puede distribuir sus bienes entre los pobres, abstenerse del matrimonio, olvidar a su familia, no jurar ni resistir al mal. Esta moral extremista es explicable como moral del “fin del mundo”, necesariamente sombría y pesimista. Sin embargo, no se sigue que Jesús no considerara tal moral como un fin en sí misma: era un judío y se había educado en los escritos proféticos hebreos. Pero de no haber sido por esta convicción de que

<sup>26</sup> Marcos, 4:26-32; Mateo, 13:3-34.

<sup>27</sup> Mateo, 13:3-52.

<sup>28</sup> Marcos, 13:30.

<sup>29</sup> Marcos, 9:1.

<sup>30</sup> Mateo, 10:23.

<sup>31</sup> Véase O. Holtzmann, *Was Jesu Ekstatiker?*, 1903, págs. 66-69.

<sup>32</sup> I Corintios, 16:22. Más correctamente: ¡*Marana ta!*, “¡Ven, oh Señor nuestro!”

<sup>33</sup> Un aterrador cuadro del fin de “la juventud del mundo” y de la “consumación de la vida” puede encontrarse en el *Apocalipsis de Baruch*, lxxxv, 10 (I. Klausner, *Ha-Ra'ion ha-Meshiji b'Israel*, II, 57).

los “días del Mesías” estaban próximos, y los días del mundo “cumplidos”, él no habría podido presentar esta ética extremista y esa abnegación de sí que enseñó en muchas de sus parábolas y sentencias.

Si el reino de los cielos está cerca vale la pena venderlo todo y comprar la única perla preciosa: ese reino de Dios. Tampoco es preciso tener escrúpulos en recibir a publicanos, pecadores y ramerías, puesto que el día del juicio arribará y separará al bueno del malo —así como el pescador recoge en su red peces buenos y malos, y sólo posteriormente elige los buenos y descarta a los otros.<sup>34</sup>

El doble error de Jesús —la creencia en la proximidad del reino de los cielos y en su propio mesiazgo— perpetuó su memoria y dio origen al cristianismo. De no haber sus discípulos esperado su segunda venida, el cristianismo nunca habría llegado a existir: aun como secta judía, incluyendo a los discípulos y a Pablo, sólo podía persistir por la creencia en que Jesús era el Mesías que vendría a la diestra de Dios en el día del juicio y no permitiría que sus seguidores vieran corrupción. De no ser por esta convicción, Jesús, el judío farisaico, nunca podría haber predicado esa ética individualista y extremista que ni la sociedad, ni el Estado, ni la nación estaban en condiciones de soportar, por más que ella concordara con el espíritu y las necesidades de los afligidos y los humillados, entre los judíos y las otras naciones, durante ese período horrible de servidumbre universal, en el que todos los pueblos se retorcián de dolor en las garras de la cruel y voraz águila romana. Pero los judíos en conjunto no podían adherirse a una creencia de base tan endeble. Por esta creencia de Jesús, su reino se transformó en realidad en uno que “no es de este mundo”.<sup>35</sup> Al dar un énfasis excesivo a la paternidad divina, el Nazareno, en el pensamiento de la siguiente generación cristiana, se transformó, a pesar de él mismo, en el Hijo de Dios; posteriormente, para los conversos provenientes del paganismo, pasó a ser Dios mismo. Pero, una vez más, a través de la predicación de sus protestas mesiánicas, después de no haber logrado manifestarse al mundo nuevamente, en su poder y gloria, se convirtió, a pesar de sí mismo, en un “sacrificio”, en un “rescate para muchos”.<sup>36</sup>

El judaísmo, por otra parte, es definitivamente “de este mundo”: busca (cf. la plegaria *Alenu*) “enmendar este mundo por el reino de Dios”, y no solamente a individuos aislados. El judaísmo no asocia al Mesías con la Divinidad, ni le atribuye un papel decisivo en el día de la redención: el judaísmo no sabe nada de la redención a través de un intermediario o intercesor entre Dios y el hombre.

Los judíos en conjunto no podían, en consecuencia, aceptar a Jesús. Jesús mismo, siendo, como lo era, un judío, no se consideró Dios ni se pensó un rescate sacrificial, pero por sus sentencias y obras dio ocasión a que otros lo vieran así después de un lapso breve.

<sup>34</sup> Mateo, 13:44-52.

<sup>35</sup> Juan, 18:36.

<sup>36</sup> Marcos, 10:45.

En ese tiempo el judaísmo farisaico era demasiado maduro y su propósito demasiado fijo como para soportar cambios. Sus líderes estaban luchando por la existencia nacional, con opresores extranjeros, con los semi-extranjeros que buscaban aplastarlo, y con una idolatría decadente que quería absorberlo. En esos días de tensión y aflicción ellos estaban muy lejos —y alejarían también a sus correligionarios judíos— de fantasías peligrosas y de un extremismo que la mayor parte del pueblo no podía sobrellevar.

Ellos vieron desde el principio cuál sería el fin: el resultado de una visión vana es la semiidolatría, y una moral extrema concluye en la desmoralización. Y así fue. Es cierto que, para el mundo pagano, representaba una gran ganancia la creencia en un Dios único y en la doctrina ética profética que se perpetuó en el cristianismo gracias a la enseñanza del judío Jesús; en tal sentido, el judaísmo, a través del cristianismo, se transformó en “una luz para los gentiles”.

Pero los judíos mismos no podían comprometer esa enseñanza farisaica que tuvo su móvil principal en el judaísmo y se desarrolló con el judaísmo, que abarcó todas las cosas de su vida cotidiana y realizó las demandas éticas y las promesas mesiánicas de los profetas en la vida nacional; los judíos no podían comprometer todo esto por una visión mesiánica y un código ético extremista fundados por igual en una espera nunca satisfecha.<sup>37</sup>

El reino de los cielos, según Jesús, está en el presente. El reino de los cielos, según el judaísmo, ha de estar “en los días por venir”. Para el primero, el reino vendrá súbitamente, “como un ladrón en la noche”; para el segundo, será el fruto de un largo desarrollo y de trabajo duro. El verdadero socialismo es judío y no cristiano. ¿Cómo, entonces, podía el judaísmo considerar Mesías a Jesús?

Y así encontramos la respuesta correcta a la doble pregunta de por qué Jesús apareció en el pueblo de Israel y, a pesar de ello, el pueblo de Israel repudió su enseñanza. Ambas cosas fueron naturales, e inevitables en el proceso de la historia humana, historia que es gobernada por una razón superior y cuyo único camino es la verdad y la justicia.

<sup>37</sup> Incluso un apologista cristiano tan ardiente como Eduard Grimm se ve obligado a admitir esto: “El reino de los cielos, como vivía en las esperanzas del pueblo de Israel, no podía ser sino algo real y tangible, como otros reinos. Y Jesús mismo no estaba muy lejos de tal idea. Nos encontramos, en consecuencia, en una posición poco corriente: si la idea del reino de los cielos ha de gobernarnos en el día de hoy como una fuerza viva, debemos inevitablemente espiritualizarla en tal grado que le sustraemos la mayor parte de su carácter original. Si, no obstante, preserváramos la verdad histórica, la idea nos resultaría extraña y dejaría de ocupar una posición central” (*Die Ethik Jesu*, 2ª ed., Leipzig, 1917, pág. 265).

## VII. El carácter de Jesús y el secreto de su influencia

La influencia de Jesús sobre sus discípulos y seguidores fue excepcional. En Galilea fue seguido por masas; por él los discípulos lo abandonaron todo y lo acompañaron a la zona de peligro, Jerusalén; le fueron fieles durante su vida y después de su terrible muerte. Atesoraron como una perla preciosa cada palabra que pronunció, incluso parábolas que ellos no entendían y las más enigmáticas figuras del lenguaje. A medida que pasó el tiempo, su imagen espiritual fue cada vez más y más exaltada, hasta que, finalmente, alcanzó la medida de lo divino. Nunca ocurrió una cosa semejante con otra criatura humana en los tiempos históricos, ilustrados, y entre un pueblo que proclamara dos mil años de civilización.

¿Cuál es el secreto de esta asombrosa influencia?

En mi opinión, la respuesta debe buscarse en la naturaleza compleja de su personalidad y en sus métodos de enseñanza.

El gran hombre no es reconocible como tal sólo por sus virtudes, sino también por sus defectos, que pueden, en ciertas combinaciones, transformarse asimismo en virtudes. Como todo gran hombre, Jesús fue un complejo de muchas y pasmosas contradicciones; eran ellas las que obligaban a la sorpresa, el entusiasmo y la admiración.<sup>1</sup>

Por una parte, Jesús se inclinaba a la modestia; era tierno y apacible, tolerante en una medida sin precedentes. Dijo de sí mismo que había venido, no a ordenar, sino a servir. En un momento de la más profunda pena, reflexionó que las aves poseían nidos y la zorra madriguera, pero el Hijo del Hombre no tenía donde recostar su cabeza. Había cosas de las cuales él nada sabía, conocidas sólo por su Padre Celestial. El no podía adjudicar “tronos” en el reino del Mesías: esto sólo era potestad de Dios. A un hombre que pecara contra él, contra el Hijo del Hombre, todo podía serle perdonado, siempre que no pecara contra el Espíritu Santo.

Por el otro lado, la creencia de Jesús en su misión se acercaba al extremo

<sup>1</sup> Sobre el carácter de Jesús, véase J. Ninck, *Jesús als Charakter*, Leipzig, 1906; W. Bousset, *Jesús (Religionsgesch. Volksbücher*, ed. por F. M. Schiele), 3ª ed., Tübinga, 1907; O. Holtzmann, *Was Jesus Ekstatiker?*, Tübinga y Leipzig, 1903; F. Peabody, *Jésus-Christ et la question morale*, París, 1909, págs. 47-80.

de la autoveneración. El es el más próximo a Dios, y vendrá el día en que se sentará a su diestra. Es mayor que el rey Salomón, que el profeta Jonás, que el Templo. Juan el Bautista fue más grande que todos los que vivieron, antes de él, pero Jesús era inmensurablemente mayor que Juan.

Tan fuerte fue la creencia de Jesús en sí mismo que llegó a confiar en sí más que en cualquiera de los grandes de Israel, incluso Moisés; esta característica aparece en la fórmula: "Los antiguos os dijeron... pero yo, Jesús, terceros que la creencia de un hombre en sí mismo: si un hombre cree absolutamente en sí mismo, otros también llegan a creer en él, casi como en Dios. Y, aunque la autoconfianza exagerada puede a veces resultar repelente, Jesús era con tanta frecuencia tierno, suave y humilde, que enmascaraba su intensa autoconfianza.

Desde un punto de vista, Jesús es "uno del pueblo". Sus parábolas tienen el mayor atractivo popular. Casi todas ellas están tomadas de la vida en las aldeas o poblaciones pequeñas. Por lo general, se condujo como un hombre simple, corriente, como un artesano galileo. Su atractivo radicaba en su simpatía, en su carácter verdaderamente común, en la sencillez de todo lo que dijo o hizo. Amó las flores silvestres de múltiple colorido y las aves que podían comprarse a un ardite el par; gustaba de que le llevaran niños pequeños, "pues de ellos es el reino de los cielos"; el canto del gallo, los pájaros y sus polluelos, el sonrojo del firmamento en el crepúsculo de la tarde, y su anublamiento en la mañana, encontraron lugar en sus sentencias y parábolas.

Pero, visto desde otro enfoque, Jesús no fue de ningún modo un iletrado, un *am ha-arets*. Era tan experto en la Escritura como el mejor de los fariseos, y los sistemas de exposición de estos últimos le eran absolutamente familiares. Estaba saturado de las grandes ideas de los Profetas y de los Salmos; podía emplearlas sirviendo sus propias necesidades espirituales, exponerlas, adaptarlas y complementarlas. Conocía también la "tradición de los ancianos", los fallos de los fariseos y las "palabras de los escribas".

Y además esto tenía su efecto sobre los seguidores. A los ojos de los simples galileos, de los *amé ha-arets*, de sus admiradoras, de los pescadores, de los campesinos y de los funcionarios inferiores, él aparecía como un gran maestro de la Ley, como un *Rab*. Los fariseos mismos no podían ignorar su doctrina. Estaba en condiciones de disputar con ellos y confutarlos, sin que importara que la discusión dependiera de pruebas de la Escritura o de las tradiciones posteriores.

Sin duda, esto suscitó el entusiasmo de sus discípulos, pues entre ellos se encontraban incluso estudiosos de la Ley —de otro modo, no podrían haber preservado sus argumentos, parábolas y sentencias, que, a veces, eran de una profundidad imposible de penetrar por las personas corrientes—.

Asimismo, por una parte, Jesús fue un maestro, un *Rab* de la escuela farisaica (no un *Ba'al-halajá*, dedicado sólo a las interpretaciones más legalistas de la Escritura, sino un *Ba'al agadá*, atento más bien a su aplicación popular y edificante). Llamó a sí a los afligidos y oprimidos, y les dijo que

"su yugo (el de Jesús) era fácil y ligera su carga";<sup>2</sup> tuvo compasión del pueblo más simple que estaba como "ovejas que no tienen pastor";<sup>3</sup> se mantuvo al margen de los tres partidos de sus días (los saduceos, fariseos y esenios).

Pero, por otra parte, exigía que se abandonara todo por causa suya; familia, hogar y propiedades, e incluso el propio yo ("que odien aun su propia alma"). Pues sólo de tal modo podía el hombre ser su discípulo, entrar en el reino de los cielos y ser considerado digno de los "días del Mesías". Suavidad y encanto por un lado, y las más extremas exigencias morales por el otro... Nada puede influir y atraer más al pueblo hacia algo nuevo, sea esto de la menor o de la más grave importancia.

Otro ejemplo: vemos a Jesús en oportunidades indulgente y fácilmente aplacable; perdona a sus discípulos cuando ellos cometen culpas ligeras o graves; no desempeña un papel pedante con el pecador; sabe que "el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil". Empero, en otros casos lo encontramos totalmente inflexible, pedantesco y apasionado, protestando y reprobando en los términos más severos. A su discípulo preferido, Simón Pedro, a quien unos instantes antes había llamado "roca" perdurable, le gritó: "¡Quítate de delante de mí, Satanás!" Amenaza a los transgresores con el fuego del infierno, con "la oscuridad exterior", con "lágrimas y crujir de dientes"; maldice a Capernaum, Corazín y Betsaida. Increpa a los fariseos en los términos más duros, términos que, en su aplicación general, no se justifican en modo alguno. Es capaz incluso de actos de violencia, de expulsar a los cambistas y vendedores de palomas del Templo.

Estos dos extremos, extrema bondad de corazón y la pasión más violenta, revelan en él un carácter afín al de los profetas —salvo en el hecho de que Jesús no tuvo la amplia perspectiva política de aquéllos ni su ofrenda de consolación divina a la nación—. Sea como fuere, estos dos atributos contradictorios constituyen el signo del gran hombre. Sólo un hombre tal, poderoso en clemencia e igualmente poderoso en la reprobación, pudo ejercer una influencia tan indeleble sobre todos los que estuvieron en contacto con él.

Para concluir, Jesús, por una parte, fue "un hombre del mundo". Tenía, en gran medida, sentido de la realidad. Sus parábolas y sentencias prueban ampliamente que conocía la vida y el mundo tal como realmente son. Puede eludir a sus enemigos y perseguidores cuando tal acción es necesaria. Puede ser evasivo en sus respuestas (por ejemplo, con respecto al pago del tributo a César, o a la autoridad que se atribuía para su acción en el Templo); a veces responde a un argumento con la finta de un delicado aunque abrumador sarcasmo, sin igual en agudeza y mordacidad.

Por otra parte, se muestra como un visionario de la mayor espiritualidad por su creencia en lo sobrenatural. Se considera el Mesías y conserva esta

<sup>2</sup> Mateo, 11:28-30.

<sup>3</sup> Marcos, 6:34; Mateo, 9:35; 15:32. No proporcionamos aquí las fuentes de todas las citas, siendo que en la mayor parte de los casos ya lo hemos hecho en las páginas anteriores del libro.

creencia hasta el fin, contra todo desengaño. Cree que realiza milagros, cree que se sentará “a la diestra del Poder”; cree que “el cielo y la tierra pasarán, pero sus palabras no pasarán”.<sup>4</sup> Incluso cuando está aguardando su proceso, ante el sumo sacerdote y ante Poncio Pilato sigue convencido de su mesiazgo, en un sentido sobrenatural. No sin razón su madre y sus hermanos piensan que “está fuera de sí”. El pueblo más simple no podía comprender la fuente de este extraño poder de la fe. Los escribas lo atribuían a Beelzebú, mien- que el pueblo de Nazaret se mofó de los milagros de ese carpintero e hijo de carpintero, cuyos hermanos y hermanas eran hombres y mujeres como ellos. Pero en la mente de otro tipo de persona nada ejerce una influencia mayor que esta fe mística de alguien que en otros aspectos es perfectamente normal, e incluso prontamente alerta ante las cuestiones cotidianas.

El visionario y místico *total* influye sólo sobre otros visionarios como él, y esta influencia pasa pronto. El hombre de sabiduría práctica, atento solamente a las cuestiones mundanas, logra ascendencia sobre el cerebro sin llegar al corazón; nunca en este mundo se realizó algo grande a menos que el corazón, profundamente conmovido, desempeñara su parte. Sólo cuando la fe mística es uncida al mismo yugo que la prudencia práctica, se obtiene un resultado fuerte y perdurable. Y de tal naturaleza fue la influencia ejercida por Jesús de Nazaret sobre sus seguidores y, a través de ellos, sobre las generaciones sucesivas.

Tal es el secreto de la influencia de Jesús. Los rasgos contradictorios de su carácter, sus aspectos positivos y negativos, su dureza y su suavidad, su visión clara combinada con su nebuloso carácter visionario: todo esto se unía para hacer de él una fuerza y una influencia todavía sin paralelos en la historia.

Su *método de enseñanza* tendía al mismo fin. Exactamente como el profeta, él se inviste de la mayor autoridad y se apoya poco en la Escritura. Como un escriba farisaico pronunció parábolas y fecundas sentencias. Fue un gran *artista* de la parábola. Las suyas son atractivas, breves, populares, extraídas de la vida cotidiana, llenas de “consejo de prudencia” (Proverbios, 1:3), simples (por su forma) y profundas (por su sustancia) al mismo tiempo.

Y esto —incluso la dificultad en la aprehensión del núcleo de la parábola— servía con seguridad para interesar a los simples galileos que, si bien no entendían del todo, sentían intuitivamente que la cubierta atractiva ocultaba debajo un meollo de gran valor.

Junto a las parábolas, están los notables proverbios del Nazareno. Ellos son breves, agudos y sagaces; dan en el blanco como dardos aguzados y resulta imposible de olvidarlos, como a los epigramas y proverbios domésticos. Allí radica la razón secreta de por qué sus discípulos pudieron conservar la masa de estos proverbios, casi sin cambios, precisamente como él los pronunció. Casi todos llevan estampado el sello de una personalidad

<sup>4</sup> Marcos, 13:31; Mateo, 24:35; Lucas, 21:33.

grande, singular, el sello de Jesús, y no los varios sellos de muchos y diversos discípulos. Citemos unos pocos:

“Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos.”

“Deja que los muertos entierren a sus muertos.”

“Ciegos conductores de ciegos.”

“Cuelan el mosquito y dejan pasar el camello.”

“Sepulcros blanqueados.”

“Es más fácil que pase un camello a través del ojo de una aguja y no que entre un rico en el reino de los cielos.”

“El rico da limosna de lo que le sobra, y la viuda de su necesidad.”

“El espíritu está dispuesto, pero la carne es débil.”

“Que quienes estén libres de pecado arrojen la primera piedra.”

“Es mejor dar que recibir.”

Hay muchos más del mismo tipo. No podemos dejar de reconocer una personalidad notable y singular, que exhibe una habilidad excepcional para aprehender el principio profundo y expresarlo en un proverbio breve, sagaz, que capte la idea en su plenitud y extraiga de ella una conclusión inolvidable.

Este sistema, combinado con su propio carácter complejo, explica la perpetuación de las enseñanzas de Jesús, y la razón por la cual se transformaron en la base de una nueva fe, aunque en ellas no había nada nuevo (es decir, no contenido ya en el judaísmo) con la excepción de su construcción y ordenamiento. La personalidad del maestro fue mezclada con la doctrina, pues la mayor parte de lo que enseñó tuvo su origen, no en la teoría, sino en hechos prácticos, y surgió de acontecimientos, encuentros o preguntas casuales, para los cuales llegó prontamente la réplica correcta y penetrante.

La tragedia de la espantosa muerte que padeció Jesús, inicua (aunque de acuerdo con la justicia de la época) añadió una corona de gloria divina, tanto a la personalidad como a la enseñanza. Más tarde surgió la leyenda de la resurrección, realzando todo valor, disimulando todo defecto y exaltando toda virtud; así el judío Jesús se transformó en medio-judío, medio-gentil, y comenzó a asumir ese rango sobrenatural que todavía le atribuyen centenas y millones de seres humanos.

## VIII. ¿Qué es Jesús para los judíos?

No hay una página de este libro, ni una etapa en la historia de Jesús, ni una línea de su doctrina, en las cuales no esté estampado el sello del judaísmo profético y farisaico y de la Palestina de su tiempo (la clausura del período del Segundo Templo). De allí que resulte algo extraño preguntar qué es Jesús para los judíos. “Jesús” —dice Wellhausen— “no fue un cristiano: fue un judío”. Como tal, su biografía es la de uno de los judíos prominentes de su tiempo, mientras que su doctrina es una doctrina judía, de un tipo notable por su verdad y su carácter imaginativo.

“Jesús no fue cristiano”, pero se transformó en cristiano. Su doctrina y su historia han sido separadas de Israel. Hasta la actualidad los judíos no lo han aceptado, mientras que sus discípulos y seguidores de todas las generaciones se han mofado y han perseguido a los judíos y al judaísmo. Pero aun así, no podemos imaginar ninguna obra de algún valor referente a la historia judía del período del Segundo Templo que no incluya también la historia de Jesús y una estimación de su doctrina. En consecuencia, ¿qué representa Jesús a los ojos de los judíos del presente?

Desde el punto de vista de la humanidad en general él es ciertamente “una luz para los gentiles”. Sus discípulos han levantado la antorcha iluminada de la Ley de Israel (si bien esta Ley ha sido presentada en una forma mutilada e incompleta) entre los paganos de las cuatro partes del mundo. Ningún judío, en consecuencia, puede pasar por alto el valor de Jesús y su doctrina desde el punto de vista de la historia universal. Este es un hecho que no ignoraron Maimónides ni Judá ha-Leví.

Pero desde el punto de vista nacional hebreo es más difícil evaluar el mérito de Jesús. A pesar del hecho de que él mismo fue indudablemente un judío “nacionalista” por instinto (e incluso un nacionalista extremo), según surge de su respuesta a la mujer cananea, de su modo despreciativo de referirse al “pagano y al publicano”, de las expresiones “hijo de Abraham”, “hija de Abraham” (que utilizó como términos de la más alta alabanza posible),<sup>1</sup> de su profundo amor a Jerusalén y del hecho de que se consagrara tan enie-

ramente a la causa de “las ovejas perdidas de la casa de Israel”, a pesar de todo esto, había algo en él que suscitó “no-judaísmo”.

¿Qué es Jesús para la *nación judía* en el presente? Para el pueblo judío no puede ser Dios ni el hijo de Dios, en el sentido transmitido por la creencia en la Trinidad. Ambas concepciones son para el judío no sólo impías y blasfemas, sino incomprensibles. Tampoco puede para el pueblo judío ser el Mesías: el reino de los cielos (los “días del Mesías”) todavía no ha llegado. Tampoco pueden los judíos considerarlo un profeta: le falta la percepción política y el espíritu de consolación nacional (en el sentido nacional-político) que aquéllos tenían.

No le es posible, al pueblo de Israel, verlo como un legislador o el fundador de una religión nueva: Jesús ni siquiera deseó ser tal cosa. Ni es un *taná* o *rabí* farisaico; casi siempre se colocó en oposición a los fariseos y no aprehendió el lado positivo de la obra de estos últimos, el esfuerzo por abarcar en su esfera la totalidad de la vida de la nación y por fortalecer su existencia.

Pero Jesús, para el pueblo judío, es *un gran maestro de moral y un artista de la parábola*. Es el moralista por excelencia, para quien, en la vida religiosa, la moralidad lo significa todo. Por cierto, como consecuencia de este punto de vista extremista, su código ético se ha transformado simplemente en la aspiración de unos pocos seres aislados, una *Zukunftsmusik*, un ideal para los “días del Mesías”, cuando se haya puesto fin a este “mundo antiguo”, al orden social actual. Las suyas no son normas para los pueblos y el orden social del presente —presente en el que los hombres todavía están tratando de encontrar el camino hacia ese futuro del Mesías y de los profetas, y hacia el “reino del Todopoderoso” de que habla el Talmud. Estos últimos sí son ideales de este mundo, y es en este mundo que tomarán forma, gradualmente y en el curso de generaciones. Pero en el código de Jesús hay una sublimidad, una claridad y una originalidad que no tienen paralelo en ningún código ético judío: tampoco hay paralelo para el arte notable de sus parábolas. La sagacidad y agudeza de sus proverbios, y sus enérgicos epigramas, sirven en grado excepcional para hacer de las ideas éticas una posesión popular. Si llega el día en que ese código sea despojado de sus envolturas de milagros y misticismo, el *Libro de la ética de Jesús* será uno de los tesoros más selectos de la literatura de Israel para todos los tiempos.

<sup>1</sup> Lucas, 19:9; 13:16. Cf. “Hijo de Abraham nuestro Padre” (*T. Jag.*, II, 1); “Hija de Abraham nuestro Padre” (*B. Jag.*, 3a).