

Juan el Bautista y Jesús de Nazaret en el judaísmo del Segundo Templo: paralelismos fenomenológicos y diferencias implausibles

Fernando BERMEJO RUBIO

Universidad de Barcelona
fjlmbr@yahoo.es

RESUMEN

La relación entre los predicadores judíos Juan el Bautista y Jesús de Nazaret es definida por la mayoría de estudiosos del Nuevo Testamento e historiadores del cristianismo en términos de “contraste” o “diferencia radical”. El objetivo del presente artículo es doble: por un lado, exponer de modo detallado los numerosos paralelismos fenomenológicos que las fuentes permiten establecer entre estos dos predicadores palestinos coetáneos; por otro, reconsiderar algunas supuestas diferencias que, según muchos estudiosos, obligarían a establecer un contraste entre esos predicadores, lo cual permitirá concluir que tales diferencias o no existen o no son lo bastante relevantes como para justificar las afirmaciones al uso. De este modo, es posible demostrar que la difundida opinión acerca de una tajante oposición entre Juan y Jesús carece de fundamento, siendo el resultado de una distorsión de los datos disponibles debida a prejuicios ideológicos –más específicamente, teológicos–.

Palabras clave: Juan el Bautista, Jesús de Nazaret, contraste, continuidad, prejuicios ideológicos, anti-judaísmo.

John the Baptist and Jesus of Nazareth within Second Temple Judaism: Phenomenological parallels and untenable differences

ABSTRACT

The relationship between John the Baptist and Jesus of Nazareth is defined by most New Testament scholars and historians of Christianity in terms such as “contrast”, “radical difference” or “parting of the ways”. This article aims at reviewing in a detailed way the many phenomenological parallels that the sources permit to establish between these Palestinian preachers of the first half of the 1st century c.e. (a task which has virtually not been made before). I will also reconsider some supposed differences which, according to most scholars, imply the existence of a contrast between them, and I will argue that these differences do not exist or are not important enough to build a contrastive image. In this way, I aim at showing that the idea of a sharp opposition between John and Jesus is an untenable view and the result of a distortion of the available data due to ideological (more specifically, theological) prejudices.

Keywords: John the Baptist, Jesus of Nazareth, contrast, continuity, ideological prejudices, anti-judaism.

SUMARIO: 0. Introducción: sentido y relevancia del tema. 1. Paralelismos fenomenológicos. 2. Algunos pretendidos contrastes entre Juan y Jesús. 3. Conclusiones.

FECHA DE RECEPCIÓN: 16 DE 02 DE 2010
FECHA DE ACEPTACIÓN: 16 DE 03 DE 2010

“The first thing the intellect does with an object is to classify it along with something else. But any object that is infinitely important to us and awakens our devotion feels to us also as if it must be *sui generis* and unique. Probably a crab would be filled with a sense of personal outrage if it could hear us class it without ado or apology as a crustacean, and thus dispose of it. ‘I am not such thing,’ it would say; ‘I am *myself, myself* alone.’”
(William James, *The Varieties of Religious Experience*)

0. INTRODUCCIÓN: SENTIDO Y RELEVANCIA DEL TEMA¹

Los inicios de la historia de la investigación crítica sobre el judío galileo Jesús de Nazaret, liberada de constricciones de orden teológico, pueden ser fechados en el s. XVIII en la obra –póstumamente editada por G. E. Lessing en 1778– *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, del deísta y filólogo alemán Hermann Samuel Reimarus². En esta obra –a la que Albert Schweitzer se refirió con justicia como a “uno de los mayores acontecimientos en la historia del espíritu crítico”³– el erudito de Hamburgo efectuó una reconstrucción crítica de la predicación de Jesús y puso de relieve la existencia de inflexiones y diferencias muy significativas entre la religión de éste y la posterior doctrina cristiana, ganándose con ello las calumnias de piadosos biblistas⁴.

A pesar de las dificultades inherentes a la empresa –entre las que destacan no solo las derivadas de que las fuentes principales para el conocimiento de Jesús son los Evangelios canónicos, y por tanto sesgadas obras de propaganda, sino también de las agudas constricciones ideológicas de muchos autores que desde entonces se dedican a cohonestar en lo posible al Jesús de la historia con el Cristo de la fe–, esta investigación ha permitido, tras dos siglos y medio, una comprensión suficientemente lúcida del personaje gracias a los avances en el conocimiento del judaísmo

¹ El presente trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto “250 años de investigación sobre el Jesús histórico”, FFI-2009-09316.

² A pesar de esto, la ficción según la cual la irrupción de no creyentes y judíos en este campo constituye una novedad de la investigación reciente es propalada por doquier; cf. M. Pérez Fernández, “Jesús de Galilea” en M. Sotomayor – J. Fernández Ubiña (coords.), *Historia del cristianismo. I. El mundo antiguo*, Madrid, 2003, pp. 69-70 (hay varias referencias a Jesús acríticas y carentes de verosimilitud en otros capítulos de esta obra colectiva, como algunas de J. A. Estrada en pp. 144-145 o de M. Sotomayor en p. 589). El carácter insostenible de esta y otras muchas nociones de la historiografía contemporánea sobre Jesús ha sido mostrado en F. Bermejo Rubio, “The Fiction of the ‘Three Quests’. An Argument for Dismantling a Dubious Historiographical Paradigm”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 7.3 (2009), pp. 211-253.

³ “Diese Schrift ist [...] eines der grössten Ereignisse in der Geschichte des kritischen Geistes” (A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, München, 1966, I, p. 58; ed. orig. 1913²).

⁴ Todavía en el s. XX, el celebrado exegeta protestante Joachim Jeremias describe la obra de Reimarus como “un folletón lleno de odio hacia Jesús” (J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1981, p. 201). Resulta tan significativo como comprensible que este maestro de exegetas no aporte un solo ejemplo de semejante “odio”, pues no hay el menor indicio de él en el texto de Reimarus. No obstante, tales juicios denigratorios siguen siendo moneda corriente.

del s. I y a la elaboración de una criteriología que permite discernir con plausibilidad lo que en los Evangelios canónicos es históricamente verosímil de lo que es teología sobrevenida y anacronismo⁵. Esto ha permitido diseñar una imagen de Jesús como un profeta escatológico comprensible y dotado al mismo tiempo de cierta idiosincrasia⁶, que difiere en gran medida de la tradicional imagen teológica del personaje.

Sin embargo, esta natural inclusión de Jesús en el judaísmo, por obvia y hasta perogrullesca que resulte, es una conquista amenazada sin cesar, en la medida en que existe una historiografía (casi exclusivamente de corte confesional) hartamente prolífica en la que evidentes intereses extracientíficos llevan a cabo una y otra vez una desjudaización del personaje⁷. Ciertamente, resulta idiosincrásico lo ocurrido en la Alemania del Tercer Reich, cuando Jesús fue considerado ario por exegetas prestigiosos⁸. También parece haber pasado de moda lo ocurrido en los años 50, 60 y 70 del siglo XX, cuando los discípulos de Rudolf Bultmann –referentes de la exégesis tanto protestante como católica–, con la pretensión de efectuar una recuperación histórica del personaje, presentaban a Jesús en contraste más o menos flagrante con el judaísmo de su tiempo (a menudo descrito con la etiqueta *Spätjudentum*, concebido como religión legalista). Otro enfoque reciente, consistente en presentar a Jesús como una

⁵ Incluso un investigador tan escéptico como Charles Guignebert consideró posible “discerner quelquefois sous les couches rédactionnelles et à travers les utilisations tendencieuses la trace de souvenirs authentiques et exacts” [...] “Qui saura prendre patience dans l’examen des textes, ne pas trop attendre d’eux et ne point leur faire inconsidérément confiance, finira par en tirer l’impression d’un enseignement simple, point systématique, fondé sur des postulats religieux antérieurs à Jésus et bien connu, dirigé par un petit nombre d’idées et contenu dans un petit nombre de préceptes. Et il arrivera à se persuader qu’il s’est approché de la vérité” (*Jésus*, Paris, 1933, resp. 289 y 292). Para una discusión reciente de las cuestiones relativas a la criteriología, cf. G. Theissen – D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, Göttingen, 1997.

⁶ Como lo expresó certeramente Alfred Loisy: “Jésus, étant juif, ayant été élevé dans le judaïsme, ne dit rien qui ne se puisse expliquer par le judaïsme. Mais ce qu’il dit n’en porte moins l’empreinte de sa personnalité, n’en est pas moins en rapport avec la mission qu’il se donne, et n’en forme pas moins un enseignement homogène, original, qui n’appartient qu’à lui, que ses disciples ont reçu de lui et qu’ils n’auraient pas su combiner pour le lui prêter [...] On s’explique Jésus. On ne s’explique pas ceux qui l’auraient inventé” (A. Loisy, *À propos d’histoire des religions*, Paris, 1911, pp. 286-287 y 290). He sintetizado lo que se sabe verosímelmente de Jesús en F. Bermejo Rubio, “Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las ‘tres búsquedas’ del Jesús histórico (y II)”, *Revista Catalana de Teologia* 31/1 (2006), pp. 53-114, esp. 54-64.

⁷ He señalado algunas formas sutiles de ello también en mi artículo “¿Agendas ocultas tras el ‘Jesús judío’? Reflexiones críticas en torno al libro de William Arnal, *The Symbolic Jesus*”, *Letras de Deusto* 117/37 (2007), pp. 99-134.

⁸ “Wenn also die galiläische Herkunft Jesu unbezweifelbar ist, so folgt auf Grund der eben angestellten Erörterung daraus, dass er mit grösster Wahrscheinlichkeit kein Jude gewesen ist” (W. Grundmann, *Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig, 1940, p. 175). Sobre el antisemitismo y el apoyo al Tercer Reich de varios eruditos biblistas, cf. R. P. Ericksen, *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch*, New Haven, 1985; R. P. Ericksen – S. Heschel (eds.), *Betrayal. German Churches and the Holocaust*, Minneapolis, 1999, esp. pp. 22-39, 68-89; P. M. Head, “The Nazi Quest for an Aryan Jesus”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 2, 1 (2004), pp. 55-89; S. Heschel, *The Aryan Jesus: Christian Theologians & the Bible in Nazi Germany*, Princeton, 2008. Interesante también, aunque no limitado al mundo de la exégesis y la historiografía, es W. Fenske, *Wie Jesus zum «Arier» wurde. Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2005.

suerte de predicador cínico, ha sido minoritario y no ha logrado imponerse, acaso porque su implausibilidad ha sido demostrada muy pronto de manera convincente⁹. Sin embargo, se siguen encontrando tópicos insensatos en obras de historiadores del cristianismo¹⁰, y hoy en día se pretende aún dar a entender que Jesús resulta, en última instancia, ininteligible en el marco del judaísmo¹¹.

Esta constatación no sorprende a quien advierte que la desjudaización del predicador galileo es incoada ya en los propios Evangelios canónicos como correlato de la necesidad de la secta nazarena de autodefinirse en el seno del judaísmo y de convertir a Jesús en un incomparable *hápax*¹², y de que ese proceso ha sido proseguido durante casi veinte siglos por parte de la *intelligentsia* cristiana. Si bien hoy en día es frecuente presentar como un logro de las últimas décadas el reconocimiento del carácter judío de la religión de Jesús, tal pretensión resulta demostrablemente inconsistente¹³, aunque es indudable que los modos en que el personaje es desjudaizado en obras escritas presuntamente con rigor histórico se están haciendo –tras el desenmascaramiento del carácter arbitrario de los procedimientos más crasos¹⁴– cada vez más sutiles. Uno de esos modos consiste en el llamativo tratamiento de la relación de Jesús con otra figura del primer tercio del s. I e.c., con la que según todos los indicios tuvo una relación estrecha, a saber, Juan el Bautista o el Bautizador. En efecto, algunos de los datos más fiables acerca del predicador de Nazaret son el de que fue bautizado por Juan¹⁵ –de quien pudo ser discípulo– y el de que fue influido por él de diversos modos, hasta tal punto que, sin Juan, Jesús resultaría ininteligible¹⁶. Así lo ha puesto de relieve una línea consistente de investigación, que ha reconocido inequívocamente la profunda afinidad en-

⁹ Cf. v. gr. P. Rhodes Eddy, “Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis”, *Journal of Biblical Literature* 115 (1996), pp. 449-469.

¹⁰ “The new wine of Jesus’ teaching could not, after all, be contained within the old wineskins of Judaism” (W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, London, 1984, p. 74).

¹¹ “Sus presupuestos *exceden las realidades existentes* en el judaísmo de su tiempo” (A. Rodríguez Carmona, *La religión judía. Historia y teología*, Madrid, 2001, pp. 163-164, cursivas originales).

¹² “Christology and anti-Judaism were both exegetical traditions in early Christianity –or rather, two sides of the same exegetical tradition” (R. R. Ruether, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, Eugene, 1997, p. 64; ed. orig. 1974). Las tesis de Ruether han sido retomadas por M. S. Taylor, *Anti-Judaism & Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden, 1995.

¹³ Cf. Bermejo Rubio, “The Fiction of the ‘Three Quests’”, pp. 238-243.

¹⁴ Obras clásicas en que se lleva a cabo un inapelable desenmascaramiento de las distorsiones antijudías operadas por la exégesis al uso son G. F. Moore, “Christian Writers on Judaism”, *Harvard Theological Review* 14 (1921), pp. 197-254 y E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London, 1977 (esp. pp. 33-59), quien denunció el sesgo cristiano (“Christian bias”) de la exégesis neotestamentaria, cuya descripción del judaísmo como una religión deficiente –que sirve como contraste para sostener la superioridad de Jesús y, por extensión, del cristianismo– está basada en “a massive perversion and misunderstanding of the material” (*ibid.*, p. 59); cf. *Id.*, *Jesus and Judaism*, London, 1985, pp. 24-56.

¹⁵ La historicidad del hecho es virtualmente segura en virtud del criterio de dificultad y de un argumento indirecto de atestiguación múltiple (aunque Mt y Lc dependen aquí de Mc, la ausencia del bautismo de Jesús en Jn parece una supresión consciente del dato; 1Jn 5, 6 podría constituir una alusión al bautismo). Cf. A. Loisy, *Jésus et la tradition évangélique*, Paris, 1910, pp. 58-60; M. Goguel, *La vie de Jésus*, Paris, 1932, pp. 251-253; J. P. Meier, *A Marginal Jew, vol. II: Mentor, Message, and Miracles*, Doubleday 1994, pp. 100-105.

¹⁶ “Without John as his mentor and matrix, the Jesus of the public ministry is hardly intelligible” (Meier, *A Marginal Jew, vol. II*, p. 1041).

tre los dos predicadores¹⁷. Lo llamativo estriba en que, en muchas obras presuntamente históricas, de modo constante y sistemático los numerosos parecidos fenomenológicos que las fuentes dejan entrever entre estas dos figuras contemporáneas son silenciados o minimizados, mientras que algunas diferencias específicas que cabe establecer entre ellos pasan a primer plano, maximizándose su importancia de modo injustificado—hasta el punto de que, en algunos casos, tales diferencias parecen haber sido forzadas o, incluso, inventadas—. De este modo, Jesús es contrapuesto por doquier a Juan en términos de “diferencia fundamental”, “abismo”, “contraste” u “oposición”¹⁸.

Una contraposición tal resulta francamente sospechosa *a priori*, y ello en varios sentidos. En primer lugar, ese procedimiento recuerda llamativamente al que utilizan textos cristianos antiguos¹⁹. En segundo lugar, porque—máxime cuando el carácter problemático de las fuentes dificulta el conocimiento del personaje objeto de estudio—una genuina comprensión histórica del galileo debería comenzar por su inserción en categorías conocidas (determinación del *genus proximum*) y, por tanto, por el establecimiento de las semejanzas entre él y el hombre que le bautizó y parece haber sido su mentor—para determinar solo luego la *differentia specifica*—(pero, como queda dicho, no es éste el procedimiento que hallamos). En tercer lugar, por una consideración elemental acerca de la inequívoca impresión que suscita la lectura más somera de los Evangelios canónicos. Por una parte, éstos se muestran muy interesados en distinguir a Jesús de Juan, haciendo del primero una figura superior, pero al mismo tiempo dejan traslucir una y otra vez la convergencia de ambas figuras²⁰; que autores tan interesados en elevar a Jesús sobre Juan no puedan ocultar sus numerosas

¹⁷ J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, 1964 (reimp. de la edición ampliada de 1900²), pp. 65ss (“Dass Jesus mit seiner Verkündigung die des Täufers aufzunehmen und fortzusetzen sich bewusst war, leidet keinen Zweifel”); Loisy, *Jésus et la tradition évangélique*, pp. 58-60 (“Sa prédication ne différerait pas sensiblement de celle du Baptiste”: p. 60); J. Klausner, *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching*, London, 1925, p. 254 (“His message closely resembled that of John the Baptist”); Guignebert, *Jésus*, pp. 185-6 (“On peut, sans doute, estimer que la ressemblance affirmée par nos Évangiles entre les thèmes essentiels de la prédication de Jean et ceux de la prédication de Jésus prouve la parenté spirituelle des deux prophètes”).

¹⁸ “Grundlegender Unterschied”, “Kluft” (J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh, 1971, p. 56); “differ radically” (J. Murphy-O’Connor, “John the Baptist and Jesus: History and Hypotheses”, *New Testament Studies* 36 (1990), pp. 359-374, esp. 372); “contrast” (J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered (Christianity in the Making, vol. I)*, Michigan, 2003, pp. 445, 454, 455); “parting of the ways between John and Jesus” (*ibid.*, p. 455). Jesús sería “almost the exact opposite of John the Baptist” (J. D. Crossan, *Jesus. A Revolutionary Biography*, p. 48). La idea no se limita a autores cristianos, sino incluso a algunos independientes, v. gr. P. W. Hollenbach, “The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.25.1 (1982), pp. 196-219, esp. 217.

¹⁹ “The strategy of elucidating Jesus by contrasting him with John, a tactic that early Christian texts already use to Jesus’ advantage, remains a commonplace of critical scholarship” (D. C. Allison, “The Continuity between John and Jesus”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 1.1 (2003), pp. 6-27, esp. 6).

²⁰ El Evangelio de Mateo pone en boca de Jesús el mismo lenguaje utilizado por Juan: cf. v. gr. Mt 3, 1-10; 4, 17; 7, 19; 12, 33-34; 23, 33; y establece paralelos en la muerte: cf. v. gr. Mt 11, 14 y 17, 9-13 y otros muchos; cf. Mt 14, 3-12a y Mt 21, 26.46; 26, 4.43.50.55.57; 27, 15-26.32-50.57. “La tradition s’est attachée à réduire autant que possible le rôle de Jean-Baptiste et à faire de lui un simple précurseur. Mais les matériaux sur lesquels elle opérait se sont montrés [...] rebelles au traitement qu’on voulait leur faire subir” (M. Goguel, *Au seuil de l’Évangile. Jean-Baptiste*, Paris, 1928, p. 235).

similitudes resulta elocuente, y hace muy plausible la hipótesis de que éstas sean históricamente verosímiles, mientras que las grandes diferencias que se quieren establecer podrían responder a factores puramente ideológicos.

No obstante, dado que la labor histórica no puede conformarse con deducciones *a priori*, nuestro objetivo en el presente trabajo será, ante todo, poner de relieve de modo detallado y sistemático los paralelismos fenomenológicos que cabe apreciar, con un grado razonable de verosimilitud, entre Juan y Jesús —algo que, sorprendentemente, apenas se ha efectuado hasta el momento²¹—; y, a continuación, analizar algunas de las presuntas diferencias postuladas y evaluar en qué medida resultan plausibles atendiendo a los documentos disponibles. De ese modo se podrá, por un lado, hacer patente la medida en que Jesús es comprensible en la religión de su tiempo, y, por otro, evidenciar con claridad el grado de distorsión implicado en la voluntad de distanciar a ambos sujetos²².

La importancia intelectual y cultural de nuestro objeto de estudio está fuera de duda, pues la comprensión de la figura que acostumbra a ser presentada como fundadora del cristianismo resulta crucial no solo para entender la complejidad del judaísmo en la primera mitad del s. I e.c. sino también la magnitud de las transformaciones de una secta judía que acabará convertida en religión autónoma (y aun para evaluar con lucidez algunas pretensiones básicas del cristianismo). Al mismo tiempo, tiene una indudable relevancia ética y política, en la medida en que la desjudaización de Jesús ha sido un factor que ha alimentado durante siglos los prejuicios antijudíos y antisemitas, con las funestas consecuencias de todos conocidas.

1. PARALELISMOS FENOMENOLÓGICOS

Los logros de la investigación emprendida desde la Ilustración no se agotan en la recuperación de la figura histórica de Jesús, sino que se han extendido a una reconstrucción verosímil de la de su contemporáneo. Ciertamente, del Bautista tenemos aún menos información que de Jesús, proveniente casi en su totalidad de los Evangelios canónicos, pero con la diferencia de que sobre aquél poseemos una noticia significativa de Flavio Josefo²³, lo que nos permite contrastar críticamente una parte de la información contenida en los Evangelios²⁴.

²¹ Los escasos autores que enumeran los puntos de continuidad se refieren siempre solo a unos pocos aspectos. Cf. Allison, “The Continuity”, pp. 16-27; R. L. Webb, “John the Baptist and His Relationship to Jesus”, en B. D. Chilton – C. A. Evans, eds., *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden, 1994, pp. 179-229, esp. 227-229.

²² En un trabajo ulterior pretendo analizar las inconsistencias del tratamiento de la relación de Juan y Jesús en obras recientes, con el objeto de mostrar su falta de credibilidad como intentos de reconstrucción histórica.

²³ Las tradiciones bautistas constituyen uno de los aspectos del Cuarto Evangelio que parecen gozar de mayor credibilidad histórica (C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, pp. 252-253). Juan no aparece citado en la literatura rabínica. Para una breve historia de la investigación, cf. G. Yamasaki, *John the Baptist in Life and Death. Audience-Oriented Criticism of Matthew's Narrative*, Sheffield, 1998, pp. 12-32.

²⁴ El denominado “Testimonium Flavianum”, de contener un núcleo histórico sobre Jesús, es prácticamente irrelevante.

A la luz de los resultados obtenidos es posible establecer una comparación entre ambos predicadores palestinos del s. I (si bien muchos de los aspectos que les asemejan no son, por lo demás, exclusivos de ellos). Dado que sobre sus diferencias –reales o presuntas– han corrido ríos de tinta, nuestro objetivo consistirá en detectar las convergencias entre ambos.

1.1. FUERON INDIVIDUOS INTENSAMENTE RELIGIOSOS, CUYO DESTINO ESTUVO DETERMINADO POR SU FE

Esta aseveración no es trivial, pues ser judío –o, en general, miembro de una religión– no implica necesariamente tener sensibilidad espiritual: no todo judío en el s. I e.c. era un individuo que creyese apasionadamente en la acción de Dios en la historia y actuase en conformidad con sus creencias y convicciones, sin atender a las consecuencias²⁵. Toda la información disponible –limitada al período de su actividad pública– apunta a que tanto Juan como Jesús pertenecieron a esa clase de personas que se toman sus convicciones con la máxima seriedad y fervor –probablemente en virtud de experiencias religiosas, quizás visionarias o extáticas²⁶–. Al menos en el período en que se hicieron notorios por su actividad pública, la religión determinó enteramente sus vidas y les incitó a comprometerse en una praxis particularmente exigente²⁷.

1.2. EN SU MINISTERIO PÚBLICO, FUERON SUJETOS VITAL Y RELIGIOSAMENTE MARGINALES.

Ambos abandonaron no solo sus lugares de origen sino también los modos “integrados” de la vida cotidiana a fin de asumir un ministerio profético²⁸. Mientras Juan parece haberse asentado en el desierto y adoptado un estilo de vida dependiente de lo que Dios o la naturaleza le proveyera, alimentándose de una dieta limitada a productos naturales²⁹, Jesús abandonó su medio de vida y se convirtió en un hombre deso-

²⁵ Como muestra la experiencia, y a diferencia de lo que implican las filosofías idealistas de la religión. Tampoco debe olvidarse que, tal como escribió Peter Berger, “there have been very cool minds indeed in the history of religion” (*The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, 1967, p. 33).

²⁶ Cf. Lc 10, 18.

²⁷ Este aspecto ha sido reconocido incluso por los estudiosos más escépticos. Cf. Loisy, *Jésus et la tradition évangélique*, pp. 57, 169 (“un sentiment très ardent et profond d’enthousiasme religieux”); Guignebert, *Jésus*, pp. 202-4, 214 (“Il va de soi que le sentiment qui domine toute la personnalité de Jésus, c’est le sentiment religieux; il prime et dirige en lui tous les autres”).

²⁸ Juan aparece como una figura solitaria en el desierto (Mc 1, 3ss; Mt 3, 1ss). Jesús aparece como un predicador que, aunque parece haber gozado de cierto respaldo –cf. Mt 4, 12ss–, ha renunciado a tener un hogar propio (cf. Mt 8, 20).

²⁹ Cf. S. L. Davies, “John the Baptist and Essene Kashruth”, *New Testament Studies* 29 (1983), 569-571. En este sentido, Juan parece haber sido la encarnación del consejo dado por Jesús a sus discípulos según Q (Mt 6, 25-34; Lc 12, 22-31).

cupado e itinerante en Galilea, contando con el apoyo de sus seguidores para alimentarse y cobijarse. Ambos resultaron ser personajes periféricos también en un sentido geográfico: mientras que Juan se mantuvo lejos de Jerusalén, Jesús parece haber visitado la ciudad de manera ocasional, probablemente solo al final de su vida. Así pues, fueron marginales con respecto a los centros de poder religioso de Jerusalén, pretendiendo que su discurso merecía atención a pesar de no proceder su autoridad de los canales reconocidos del *establishment*.

1.3. FUERON SUJETOS DOTADOS DE CARISMA³⁰

En el sentido sociológico del término –en el que designa no una facultad objetiva de un sujeto³¹, sino la cualidad, que le es atribuida por otros individuos, de estar en posesión de fuerzas especiales no asequibles a cualesquiera otros sujetos–, tanto Juan el Bautista como Jesús pueden ser caracterizados como personajes carismáticos. La atracción y fascinación suscitadas por Juan son testimoniadas en términos elocuentes por Flavio Josefo, quien afirma que las gentes que acudían a él se enardecían sobremanera al oírle y que su influencia en ellos era tal que seguirían en todo su consejo³². El testimonio del historiador judío es refrendado por las fuentes cristianas, que reflejan el impacto que el Bautista tuvo en la sociedad palestina de su tiempo y la alta estima y veneración que le profesó Jesús (¡es decir, el “héroe” de los autores de esas mismas fuentes!). El entusiasmo generado por Jesús entre algunos de sus oyentes es testimoniado ampliamente en los escritos cristianos; más allá de las hipérboles esperables en obras de propaganda escritas por devotos admiradores, cabe aceptar que el impacto causado por Jesús –sea por la pregnancia de su lenguaje y su predicación, por su capacidad taumatúrgica o por la combinación de ambas– respondió a la vehemente idiosincrasia del personaje.

1.4. REUNIERON DISCÍPULOS Y ACTUARON COMO MAESTROS³³

A diferencia de otros carismáticos palestinos de la época –como Hanina ben Dosa o Honi ha-Me’aggel (“el trazador de círculos”), que son recordados en la tradición como figuras aisladas–, Juan y Jesús tuvieron discípulos durante su actividad pública. El dato en Jesús es bien conocido (la noticia de que escogió discípulos y les impartió enseñanza está ampliamente atestiguada)³⁴, pero el caso de Juan necesita ser abordado,

³⁰ M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Berlin, 1968; J. T. Sanders, *Charisma, Converts, Competitors. Societal and Sociological Factors in the Success of Early Christianity*, London, 2000; M. N. Ebertz, *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung*, Tübingen, 1987.

³¹ Como ocurre en el uso de χάρισμα en Pablo de Tarso: Rom 12, 6; 1Cor 12, 30.

³² πάντα γὰρ ἐώκεσαν συμβουλῇ τῇ πράζοντες (Ant 18, 118).

³³ Sobre Juan, cf. Josefo, Ant 18, 117; Lc 3, 10-14; 11, 1; Jn 3, 26; Mt 9, 14; 11, 2; 14, 12.

³⁴ Cf. v. gr. Mc 1, 22; 4, 2; Mt 7, 29; Lc 19, 47; Hch 1, 1.

pues las fuentes cristianas han minimizado significativamente este aspecto³⁵. Entre los Evangelios canónicos, solamente el de Lucas incluye tradiciones de una enseñanza específica del Bautista³⁶, que es invocado como “maestro” (διδάσκαλε) en Lc 3, 12 y como “rabbi” —en la forma aramea y hebrea— en Jn 3, 26. La credibilidad del relato lucano reside en las frecuentes referencias a los “discípulos” (μαθηταί) de Juan en todos los Evangelios³⁷: obviamente, quien tiene discípulos es un maestro. La verosimilitud de estos testimonios parece corroborada por una reflexión elemental: es máximamente improbable que un sujeto que ha gozado del predicamento atestiguado por Josefo y los Evangelios no haya tenido un mensaje mínimamente desarrollado; si Juan se hubiera limitado a bautizar, no habría concitado el interés que testimonian las fuentes³⁸.

1.5. SE INSPIRARON EN ESPECIAL EN EL LIBRO DE ISAÍAS

En la tradición sobre el Bautista y en el material de la fuente Q en particular se respira una atmósfera intensamente escrituraria³⁹. En las ideas, lenguaje e imágenes usadas por él la influencia específica más evidente parece ser la de Isaías (considerado, durante la época del Segundo Templo, una de las obras más importantes de la Tanak), en particular Is 30, 27-28, pero posiblemente también Is 4, 4; 10, 15-19; 10, 33 – 11, 4; 34, 10; 51, 1-3; 52, 14-15; 66, 24. Temas como la preeminencia de la justicia sobre el rito, la formulación de su guión escatológico o la referencia a la paternidad de Abraham y a las piedras en Q 3, 8 parecen proceder de esta obra⁴⁰ (algunas podrían provenir también del *Targum Pseudo-Jonatán*⁴¹). Asimismo, se ha mostrado que parte de la tradición jesuánica resulta más comprensible a la luz del texto de Isaías y de las interpretaciones recogidas en el Targum⁴².

³⁵ “John’s identity as a teacher seems to have been very substantially downplayed in the New Testament material, where the view that he was a prophet who directed people to Jesus as the salvific Messiah obliterates nearly all other dimensions of the historical John” (J. Taylor, *John the Baptist within Second Temple Judaism. A Historical Study*, London, 1997, p. 11).

³⁶ Cf. Lc 3, 10-14; 11, 1. Sobre la historicidad de esta sección, cf. R. L. Webb, *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*, Sheffield, 1991, pp. 358-359, n. 16.

³⁷ Mc 2, 18; 6, 28-29; Mt 9, 14; 11, 2; 14, 12; Lc 5, 33; 7, 18ss; Jn 1, 22.32.35.37; 3, 25.27.

³⁸ Sobre la enseñanza de Juan, cf. Taylor, *John the Baptist*, pp. 101-154; P. Hollenbach, “Social Aspects of John the Baptizer’s Preaching Mission in the Context of Palestinian Judaism”, *ANRW* II.19.1, pp. 850-875, esp. 860ss.

³⁹ La única cita explícita de la Escritura es de Is 40, 3, un texto que parece haber sido formativo también en la autocomprensión de la comunidad de Qumrán: cf. 1QS 8, 12-14; 4Q176. Sobre la influencia de Is 40, 1-5, cf. K. R. Snodgrass, “Streams of Tradition Emerging from Isaiah 40, 1-5 and their Adaptation in the New Testament”, *JSNT* 8 (1980), pp. 24-45.

⁴⁰ J. D. G. Dunn, “John the Baptist’s Use of Scripture”, en C. A. Evans – W. R. Stegner (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israel*, Sheffield, 1994, pp. 42-54; *Id.*, *Jesus Remembered (Christianity in the Making, vol. I)*, Michigan, 2003, pp. 364-367.

⁴¹ Taylor, *John the Baptist*, pp. 84-85, 135ss.

⁴² Sobre este punto, cf. B. D. Chilton, *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus’ Own Interpretation of Isaiah*, London, 1984; *Id.*, *The Isaiah Targum: Introduction, Translation, Apparatus, and Notes*, Wilmington, 1987, pp. xxv-xxviii.

1.6. ACTUARON COMO HERALDOS DEL INMINENTE DRAMA ESCATOLÓGICO

Aunque no podemos saber qué pensó de sí mismo el Bautista (¿acaso que era la voz que clama en el desierto según Is 40, 3?) ni se conservan noticias sobre la génesis de su vocación profética, parece claro que se consideró autorizado a efectuar un llamamiento urgente al pueblo de Israel y a operar una actividad ritual extraordinaria como preparación para la irrupción inminente del drama escatológico. Si bien Juan parece haber esperado la llegada de otra figura que desempeñaría un papel más decisivo que el suyo —el ἰσχυρότερος⁴³—, su actividad supone que también creyó jugar un papel clave en ese drama⁴⁴. Con respecto a Jesús, aunque su autoconciencia presenta igualmente puntos oscuros, es fácil deducir de la tradición que se juzgó dotado de un papel muy especial en el desenlace inminente que —al igual que el Bautista— aguardaba. Ambos se consideraron instrumentos de Dios en un momento clave de la historia⁴⁵. De hecho, ambos fueron considerados profetas por ciertos grupos⁴⁶, y —entre las clases de profetas que cabe discernir en el judaísmo del Segundo Templo— ambos pueden ser descritos como pertenecientes al subtipo de los profetas populares de liderazgo⁴⁷.

1.7. ENFATIZARON MÁS LOS VALORES ESPIRITUALES Y MORALES QUE LOS RITUALES, EN LA LÍNEA DEL PROFETISMO

La tradición profética judía, tal como se muestra en Is 1, 12-20 ó Is 58, hizo hincapié a menudo en la inutilidad del ritual sin justicia y rectitud, y es esto precisamente lo que encontramos en Juan y Jesús⁴⁸. En el caso del primero, se deduce de la información dada por Josefo, según la cual la recepción del bautismo presuponía haber orientado la propia vida a la justicia (ἄτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνη προεκεκαθαρμένης: *Ant* 18, 117), es decir, que la eficacia del rito público podría tener lugar únicamente si éste iba previamente acompañado por la radical conversión

⁴³ Mc 1, 7; Mt 3, 11; Lc 3, 16; cf. Jn 1, 27; Hch 13, 25.

⁴⁴ Si el lugar elegido por Juan para bautizar fue la cuenca sudoriental del Jordán (cf. Jn 1, 28; 3, 26; 10, 40), podría tener un importante simbolismo, pues ése era el lugar en que según la tradición (Jos 3-4) Israel había cruzado el Jordán para entrar en la tierra prometida, y también donde se imaginaba el rapto de Elías al cielo (2 Re 2, 1-18). Juan entonces aparecería como el nuevo Elías, precursor de la venida de Dios (Mal 3); cf. H. Stegemann, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Madrid, 1996, pp. 236-246.

⁴⁵ Esto no implica que se consideraran los mediadores definitivos; así, por ejemplo, parece que el Bautista esperó la irrupción de otra figura distinta y más poderosa que él, con la que irrumpiría definitivamente el juicio escatológico.

⁴⁶ Cf. Mc 11, 29-33; Mt 14, 5; Lc 11, 1; Lc 24, 19.

⁴⁷ Cf. Webb, *John the Baptizer*, pp. 307-377; *pace* R. A. Horsley — J. S. Hanson, *Bandits, Prophets & Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus*, Harrisburg, 1999, pp. 160-189.

⁴⁸ Incluso en Qumrán se explicita que las purificaciones rituales no sirven sin arrepentimiento (1QS 3, 3-6; 5, 13-14).

interna del individuo y por una conducta externa acorde a tal cambio⁴⁹: actuar moralmente era un requisito imprescindible para que el bautismo impartido tuviese eficacia. En el caso de Jesús, el respeto por las prescripciones de la Ley, aunque de ningún modo abolido⁵⁰, queda postergado ante los aspectos éticos: la crítica del legalismo autocomplaciente y la concesión de primacía a la pureza interna, la misericordia y el amor es un rasgo fuertemente atestiguado en la tradición de los dichos que presentan visos de historicidad⁵¹.

1.8. SU PREDICACIÓN CONTENÍA DIRECTRICES MORALES Y EXHORTABA, EN CONCRETO, A COMPARTIR LA PROPIEDAD

En el caso del Bautista, esas directrices –que entrañan una caridad más radical que el precepto de dar limosna, y que también se encuentran en la literatura profética (Ez 18, 5-9; Is 58, 7ss)– están implícitas en su comprensión del bautismo y contenidas explícitamente tanto en el testimonio de Josefo como en Lc 3, 10-14, cuya autenticidad es probable⁵²; a los grupos de personas que le consultan (multitudes, recaudadores y agentes armados), Juan ofrece respuestas que van siempre encaminadas a la preocupación práctica por el prójimo, especialmente por los débiles y los necesitados, y a la búsqueda de una justicia real en las relaciones comunitarias. En este sentido, la tradición sobre Jesús, que recoge no solo la crítica de Mammón, de la seducción de la riqueza y del apego a los bienes terrenos⁵³ sino también la exigencia a renunciar y a compartir los bienes (Mc 10, 17ss; Lc 14, 7ss)⁵⁴, testimonia que éste parece haber aprendido bastante del Bautista.

1.9. NO SE LIMITARON A LAS ORACIONES ESTIPULADAS, SINO QUE ENSEÑARON A REZAR DE FORMA CARACTERÍSTICA

Lc 11, 1 (cf. Lc 5, 33) recoge el dato de que los discípulos de Jesús le ruegan que les enseñe a orar tal como Juan el Bautista hacía con sus discípulos. Esta noticia

⁴⁹ Ant 18, 117. Cf. v. gr. D. S. Dapaah, *The Relationship between John the Baptist and Jesus of Nazareth. A Critical Study*, Lanham, 2005, p. 45.

⁵⁰ Esta pretensión –reiterada en la exégesis al uso– carece de verosimilitud histórica. Incluso en Jn 4, 21-24, donde por primera vez aparece el rechazo del culto sacrificial, la afirmación relativa al fin del culto en el Templo se atribuye a Jesús como algo que se verificará en el futuro, “il che implica la consapevolezza che Gesù ai suoi tempi non avesse combattuto il culto sacrificale”: M. Pesce, “Gesù e il sacrificio ebraico”, *Annali di Storia dell'esegesi* 18/1 (2001), pp. 129-168, esp. 164-165.

⁵¹ Cf. Mc 2, 27-28; Mt 12, 11-12; Mc 7, 15.21-23; Mc 12, 30-31.

⁵² El texto podría proceder de Q y haber sido deliberadamente omitido por Mateo, pero podría provenir de la fuente particular de Lucas (aunque son perceptibles algunos signos de redacción del autor del evangelio). Cf. Meier, *A Marginal Jew, vol.II*, pp. 40-42; y en especial Taylor, *John the Baptist*, pp. 113-119.

⁵³ Cf. Mc 10, 23ss; Mt 13, 22; Lc 6, 24ss; Lc 16, 1-13; 19, 8.

⁵⁴ Esta tradición se prosigue en la comunidad nazarena primitiva, con el cuidado por los pobres y la valoración del distanciamiento frente a la propiedad privada.

—aunque no goza de atestiguación múltiple— tiene todos los visos de verosimilitud si se atiende al criterio de dificultad, pues cuesta imaginar por qué el evangelista habría inventado un dato que hace de los discípulos de Jesús personas pendientes de Juan, y de Jesús una suerte de plagiarlo de éste. Jesús enseñó el “Padre nuestro” (Lc 11, 2-4; Mt 6, 9-13; *Didakhé* 8, 2ss), cuyo teocentrismo, tensión escatológica, inserción en la religiosidad judía (semejanza con el Qaddish) y elementos de disimilaridad (la invocación Abba) y coherencia con los temas de la predicación jesuánica apuntan a su historicidad⁵⁵. Así pues, tanto Juan como Jesús parecen haber formulado plegarias adicionales que transmitieron a sus discípulos —las cuales, ciertamente, no estaban destinadas a reemplazar a las ya existentes, que todo judío tenía a su disposición y debía utilizar—⁵⁶.

1.10. SE DIRIGIERON EN SU PREDICACIÓN A SUS CORRELIGIONARIOS, ES DECIR, A ISRAEL

Ni Juan el Bautista ni Jesús de Nazaret parecen haber querido crear una secta dentro del judaísmo, sino hacer un llamamiento inclusivo al pueblo de Israel a convertirse. Al mismo tiempo, no hay indicios de que ninguno de los dos haya tenido la intención de dirigirse a los gentiles. A pesar de que la ampliación paulina de la secta nazarena a los gentiles indujo a los cristianos a intentar retrotraer tal extensión al propio Jesús, esto constituye un anacronismo. Aun si Mt 10, 5-6 y Mt 15, 24 no proviniesen de Jesús, la circunscripción de la misión de éste a Israel se apoya en muy variados y convincentes argumentos: la probable elección de los doce con su evocación de las legendarias doce tribus de Israel; el hecho de que los escasísimos episodios en que Jesús es presentado en conversación con gentiles no muestren voluntad alguna de proselitismo⁵⁷; la designación paulina de Jesús por Pablo de Tarso (Rom 15, 8) como “servidor de la circuncisión”; pasajes de los que se deduce que Jesús no tenía en buen concepto a los gentiles (Mc 7, 27; 10, 41-45; Mt 5, 47; 6, 7.22); ininteligibilidad de los conflictos de la comunidad primitiva al respecto si hubiera sido otra su posición, etc.⁵⁸.

⁵⁵ Cf. Meier, *A Marginal Jew*, vol. II, p. 294.

⁵⁶ Se ha conjeturado incluso que en Lc 11, 1 los discípulos de Jesús pudieron pretender no solo que éste les enseñara a rezar de modo parecido a como Juan había enseñado a los suyos, sino precisamente la(s) misma(s) plegaria(s) que la(s) enseñada(s) por Juan a sus seguidores. Si esto hubiera sido así, el “Padre nuestro” sería una oración que Jesús habría aprendido del Bautista; cf. Taylor, *John the Baptist*, pp. 151-153.

⁵⁷ La exégesis hoy en día pretende mostrar, a lo sumo, que el *logion* de Lc 13, 28-30/Mt 8, 11-12 (donde los gentiles no son nombrados) es auténtico, que se refiere a los gentiles y que connota la salvación de éstos como consecuencia de la reunión escatológica de Israel, de modo que Jesús contemplaría una inclusión escatológica de los gentiles en el Reino; cf. M. A. Bird, *Jesus and the Origins of the Gentile Mission*, London – New York, 2006.

⁵⁸ De hecho, Klausner llamó a Jesús un “nacionalista judío” (“Nowhere else is Jesus’ Judaism so strongly shown as here [...] he was a Jewish nationalist”: *Jesus of Nazareth*, p. 285), y Geza Vermes “a narrow-minded chauvinist” (*The Authentic Gospel of Jesus*, London, 2004, p. 415).

1.11. MATIZARON EL NACIONALISMO DE SU MENSAJE MEDIANTE EL ÉNFASIS EN EL ASPECTO MORAL

Tanto la predicación de Juan Bautista como la de Jesús, en línea de nuevo con la tradición profética, parece haberse mantenido lejos de una suerte de autocomplacencia que aseguraría la salvación en razón de una pertenencia étnica o el recurso a la historia de salvación del pueblo como garantía del perdón de Dios. El pasaje del Evangelio de Mateo considerado con mayor probabilidad proveniente del Bautista advierte a sus oyentes contra la ilusión de que “tener por padre a Abraham” puede servir de garantía soteriológica, pues Dios podría sacar hijos de las piedras (Mt 3, 9)⁵⁹. Como Juan, Jesús –que no ahorró invectivas contra muchos de sus correligionarios– descartó la procedencia abrahámica como garantía ante el juicio inminente, como parece deducirse de Q 13, 29 (obsérvese que en Mt 8, 11-12 Abraham es citado también en contraposición a los judíos que no se salvarán)⁶⁰.

1.12. ATRAJERON A ELEMENTOS SOCIAL Y RELIGIOSAMENTE MARGINALES DE LA POBLACIÓN

Diversos pasajes evangélicos –Lc 3, 12-14; Lc 7, 29-30 y Mt 21, 31-32, cuya historicidad resulta plausible⁶¹– sitúan a recaudadores y prostitutas en conexión con Juan; el contenido común de estos textos es que el mensaje del Bautista, aunque no fue bien acogido por muchos líderes religiosos judíos, sí fue sin embargo bien recibido por algunos de los grupos marginales del judaísmo, tales como los recaudadores y las prostitutas (no necesariamente prostitutas profesionales, sino mujeres que hubieran tenido relaciones sexuales premaritales o extramaritales, pues también éstas se ganaban el calificativo de $\eta\rho\delta\alpha\iota\tau\epsilon\varsigma$ o $\pi\acute{o}\rho\upsilon\eta$). También precisamente por dirigirse a todo Israel, Jesús centró su atención en los sujetos marginales desde un punto de vista religioso, es decir, los individuos considerados transgresores recalitrantes de la Torá, brindándoles una oportunidad de conversión⁶².

⁵⁹ Sobre la historicidad de Q 3, 7-9, cf. Webb, *John the Baptizer*, pp. 173-178; Meier, *A Marginal Jew*, vol. II, pp. 27-32, 71-72; J. Ernst, *Johannes der Täufer: Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte*, Berlin, 1989, pp. 301-302.

⁶⁰ Cf. Allison, “The Continuity”, pp. 16-19; cf. *Id.*, “Jesus and the Covenant: A Response to E. P. Sanders”, *Journal for the Study of the New Testament* 29 (1987), pp. 57-78, esp. 58-61; L. Schenke, “Jesus und Johannes der Täufer”, en L. Schenke et alii (eds.), *Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen*, Stuttgart, 2004, pp. 84-105, esp. 90-91, 99-100.

⁶¹ Cf. Meier (*A Marginal Jew*, vol. II, pp. 167ss, esp. 169 y nn. 235, 236) y Taylor (*John the Baptist*, pp. 116-123). Aunque hay algunas semejanzas entre el texto de Lc 7, 29-30 y el de Mt 21, 31-32, las diferencias entre ellos no son desdeñables, y el vocabulario y el contenido de los textos respectivos son muy diferentes.

⁶² Cf. Mc 2, 16; Mt 11, 19; Lc 19, 10. Los criterios de atestiguación múltiple y discontinuidad (con respecto a parte del judaísmo coetáneo y a las comunidades primitivas, que pronto se consideraron sociedades de justos y no se distinguieron en la acogida de pecadores) respaldan la fiabilidad del dato. Cf. Guignebert, *Jésus*, pp. 457-459; Meier, *A Marginal Jew*, vol. II, p. 1042; Sanders, *Jesus and Judaism*, pp. 200-211.

1.13. ANUNCIARON UNA INTERVENCIÓN DECISIVA DE DIOS EN UN FUTURO MUY PRÓXIMO

Que la idea de una intervención final de Dios en un futuro muy próximo formó parte del kerigma de Juan el Bautista no puede entreeverse con facilidad en la noticia que le dedica Josefo (proclive siempre a minimizar ante sus lectores romanos la importancia de los arrebatos apocalípticos en el judaísmo de su tiempo), pero se deduce nítidamente de las palabras que en su boca ponen los Evangelios canónicos, y de cuya fiabilidad en este caso no hay razón para dudar: son elocuentes al respecto las imágenes en Q (Mt 3, 7 y Lc 3, 7) de la “ira inminente” o la pregnante imagen (Mt 3, 10 y Lc 3, 9) del hacha puesta en la raíz del árbol⁶³, que describe el gesto del leñador que, justo antes de talar el árbol, pone su hacha en la base para disponerse a asestar el primer golpe. Con respecto a Jesús, que el galileo esperó un desenlace escatológico en un futuro próximo⁶⁴ puede considerarse uno de los resultados más seguros de la investigación desde la demostración ejemplar que en el s. XIX hizo Johannes Weiss⁶⁵.

1.14. AMBOS EMPLEARON UN LENGUAJE PREGNANTE, CARACTERIZADO POR LA VIVEZA Y LA HIPÉRBOLE

Como ya hemos señalado, tanto Juan como Jesús bebieron de la tradición profética, pero no se limitaron a recoger temas y textos, sino que ambos parecen haberla desarrollado de modo creativo. La intensidad de sus convicciones y experiencias religiosas, así como la *parrēsía* debida a la certidumbre de una próxima transformación escatológica y al sentimiento de cumplir un papel decisivo en su irrupción deben de haber propiciado el uso de un lenguaje especialmente pregnante –tanto para la expresión de realidades positivas como negativas–, que contribuyó al impacto causado por estos dos predicadores. Juan utilizó vívidas imágenes tomadas del entorno desértico que eligió para su predicación, como el nido de víboras (cf. Q 3, 7-

⁶³ Uno de los textos que goza de mayor probabilidad de historicidad; cf. J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret*, Neukirchen-Vluyn, 1972, p. 109, n. 21.

⁶⁴ No es necesario autenticar textos como Mc 14, 25 ó Mt 10, 23 para mostrar que Jesús esperaba que la irrupción del acontecimiento escatológico decisivo estaba cerca; lo considerase o no inminente, su proximidad se deriva de una gran cantidad de textos: Mt 4, 17 (dependiente de Mc 1, 15) y Mt 10, 7 (cf. Lc 10, 9.11) muestran que tanto Marcos como Q concuerdan en esta síntesis del mensaje de Jesús. La parábola del brote de las hojas de la higuera en Mt 24, 32-33 (dependiente, apenas sin variaciones, de Mc 13, 28-29) emplea dos veces el término “cerca” (ἐγγύς).

⁶⁵ *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, passim*. A pesar de los inacabables intentos de buena parte de la exégesis neotestamentaria por desescatologizar a Jesús (sea para evitar el reconocimiento del evidente corolario de que Jesús se equivocó, sea para hacer relevante para el presente su figura como un maestro de sabiduría), este aspecto resulta innegable: el material en el que se recoge la idea de una espera de un fin futuro y cercano no es solo ni principalmente importante en sentido cuantitativo, sino también cualitativo, pues está contenido en síntesis de la predicación de Jesús, en material litúrgico especialmente valorado, en parábolas y en discursos, así como en temas centrales del juicio.

10), la súbita crecida sobre los bancos del wadi, el aliento ardiente del calor desértico y el río como metáfora para el juicio y la purificación. A Jesús –que ha sido llamado “creador literario”⁶⁶– se le pueden atribuir toda una serie de elocuentes dichos, parénesis y parábolas al servicio de un mensaje escatológico radical.

1.15. ANUNCIARON UN JUICIO, Y, POR ENDE, SALVACIÓN Y CONDENACIÓN

En el caso de Juan, la imagen del fuego inextinguible que quemará la paja es elocuente, pero la llamada al arrepentimiento y la imagen de la congregación de los justos como la del trigo en el granero (Mt 3, 12; Lc 3, 17) son elementos de esperanza y salvación, indicando que su mensaje comprendía también “buenas noticias” (Lc 3, 18). Una lectura atenta del material cuya autenticidad difícilmente puede ser negada –y en el que están representados todos los estratos de tradición de los Sinópticos (Q, Mc, material especial mateano y lucano)⁶⁷– ofrece una imagen suficientemente clara y consistente de la predicación del juicio de Jesús, y demuestra que este anuncio tuvo en su kerigma un peso decisivo⁶⁸. Jesús no fue simplemente el predicador genérico del amor y la bondad, que no constituyen en modo alguno la “esencia” de su mensaje⁶⁹. El concepto de Reino de Dios, en tanto que realidad escatológica, contiene la idea del juicio, el cual inevitablemente posee tanto una dimensión gozosa –para quienes se salvan– como una terrible –para los condenados–.

1.16. A LA LUZ DEL JUICIO, HICIERON UN LLAMAMIENTO AL ARREPENTIMIENTO

A priori resulta esperable que dos predicadores escatológicos judíos hayan exhortado a sus oyentes a arrepentirse de sus faltas y a experimentar un cambio radi-

⁶⁶ Theissen – Merz, *El Jesús histórico*, pp. 355-387.

⁶⁷ Los dichos sobre el juicio en Q comprenden 76 versículos (el 35% de todo el material de dichos y parábolas en Q), en Mc 37 versículos (el 22% del total de material de dichos y parábolas), en el material especial de Mt 60 versículos (el 64% del total), y en el material especial de Lc 37 (el 28% del total); cf. M. Reiser, *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund*, Münster, 1990, pp. 294-295.

⁶⁸ Una de las pruebas más claras de la importancia del aspecto condenatorio de la idea del juicio en la predicación de Jesús es la multitud y viveza de las imágenes utilizadas. Ya solo en un Evangelio hallamos: prisión por deudas (Mt 18, 23ss), rendición de cuentas (Mt 25, 19-28), tortura (Mt 18, 34-35), “ser arrojado en el Sheol” (Mt 11, 23), exclusión del banquete (Mt 8, 11-12; 25, 1-13), catástrofes inesperadas (Mt 7, 24-27; 24, 37-39), caída en una fosa (Mt 15, 14), etc. Además, el anuncio del juicio aparece en diversos géneros: parábolas (Mt 25, 41.46; Lc 16, 43), anuncios proféticos (Q 10, 12-15), advertencias a seguidores (Q 13, 24) o polémicas contra adversarios (Lc 6, 25).

⁶⁹ La reducción del kerigma jesuánico a uno o dos principios abstractos *ad usum Delphini* en detrimento de su concreción histórica es un procedimiento muy extendido cuyo carácter ilegítimo ha sido denunciado de manera tan reiterada (por ejemplo, Loisy en confrontación con Harnack en *L'Évangile et l'Église*) como inútil, pues una y otra vez la teología necesita hacer de Jesús el abanderado de principios genéricos significativos.

cal⁷⁰. En el caso del Bautista, la expectativa del juicio está encaminada al arrepentimiento y a producir buen fruto: el bautismo que proclama es un “bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados”⁷¹. En lo que respecta a Jesús –quien se sometió al bautismo de Juan–, tal llamamiento es un dato firmemente enraizado en la tradición (aun si Mc 1, 15 y Mc 6, 12 se considerasen resúmenes redaccionales del evangelista)⁷². Por ejemplo, Q registra dos dichos que contienen una llamada al arrepentimiento: los ayes contra las poblaciones galileas que no se arrepintieron (Mt 11, 21 es un texto verosímilmente jesuánico) y el elogio de los ninivitas que se arrepintieron ante la predicación de Jonás (Mt 12, 43-45). A los textos mencionados cabe añadir la existencia de parábolas y anécdotas en las que el valor del arrepentimiento es central⁷³, así como varios incidentes en la vida de Jesús⁷⁴.

1.17. SU VISIÓN DEL TEMPLO PARECE HABER ESTADO CARACTERIZADA POR CIERTA AMBIGÜEDAD

En lo que respecta a Jesús, esta ambigüedad, que puede haber tenido como causa la crítica nacida del entusiasmo escatológico, es especialmente patente. Aunque, según la tradición marcana, Jesús respeta las *mitzvot* relativas al sistema sacrificial del Templo (cf. Mc 1, 40-45 y par.), la combinación de su acción en el Templo (Mc 11, 15-17; Jn 2, 14-22) –de significado muy discutido⁷⁵, pero en todo caso crítico– y

⁷⁰ Probablemente usando el verbo arameo ܬܘܒ; cf. J. G. Crossley, “The Semitic Background to Repentance in the Teaching of John the Baptist and Jesus”, *JSHJ* 2 (2004), pp. 138-157. El llamamiento a “volver al Señor”, con el tono de pesar por lo previamente hecho que comporta, es una noción que aparece con frecuencia en las Escrituras judías (Deuteronomio, Salmos), y especialmente en los profetas. Los esenios se concebían a sí mismos como personas que habían ingresado en “la alianza de la conversión”, tal como consta en el Documento de Damasco בְּרִית תְּשׁוּבָה: CD 19, 16).

⁷¹ Mc 1, 4; Mt 3, 2-6; Lc 3, 3. Para las razones aducidas a favor de que la expresión de Mc 1, 4 procede del mensaje original de Juan, cf. H. Thyen, “BAPTISMA METANOIAS EIS APHESIN HAMARTION”, en E. Dinkler (ed.), *Zeit und Geschichte. FS R. Bultmann*, Tübingen, 1964, pp. 97-125.

⁷² Cf. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, p. 128; Dunn, *Jesus Remembered*, pp. 498-500; D. C. Allison, *Jesus of Nazareth, Millenarian Prophet*, Minneapolis, 1998, pp. 102s. Cuestión distinta es si Jesús requirió que se efectuasen los ritos tradicionales incluidos en el concepto de arrepentimiento. Ante la urgencia escatológica, el galileo pudo haber reformulado el arrepentimiento en términos de seguimiento a él (como heraldo divino) y a su enseñanza. Sin embargo, incluso Sanders, quien propuso que Jesús no exigió el arrepentimiento a los pecadores de la manera habitual (*Jesus and Judaism*, p. 207), reconoce que debió de esperarlo: “Surely Jesus desired the conversion of sinners” (*ibid.*, 208). Es, en efecto, del todo implausible que hubiera consentido tranquilamente a “publicanos y prostitutas” seguir llevando su modo de vida; cf. T. Hägerland, “Jesus and the Rites of Repentance”, *New Testament Studies* 52 (2006), pp. 166-187, esp. 170.

⁷³ En Lucas se hallan posteriores pasajes (Lc 13, 3.5; 15, 7.11ss; 16, 30; 17, 3-4; 18, 13); cf. H. Merklein, “Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazaret”, *Biblische Zeitschrift* 25 (1981), pp. 29-46, esp. 40-41.

⁷⁴ El del joven rico (Mc 10, 17-31 y par.) y el de Zaqueo (Lc 19, 8).

⁷⁵ Referencias bibliográficas pueden verse en S. Vidal, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, Salamanca, 2003, p. 228, n. 33.

de sus dichos relativos a la destrucción del Templo actual y la construcción de uno nuevo⁷⁶ implican un cuestionamiento del estatus del santuario jerusalémite. En cuanto a Juan, se ha argumentado a menudo que el presupuesto de su actividad bautista, según el cual la situación de pecado del pueblo de Israel imponía la necesidad de un nuevo rito para la purificación, parece implicar que la institución religiosa más importante de Israel, el Templo y su culto sacrificial, no resultaba suficiente para operar la mediación salvífica, y que él mismo se presentó como tal mediador⁷⁷. Aunque esto último no sea un corolario necesario –tal como ha argumentado Joan Taylor⁷⁸–, la existencia de una crítica implícita no se puede descartar⁷⁹, y de hecho se ha conjeturado que esa crítica latente en la actividad del Bautista puede haber sido explicitada por Jesús⁸⁰.

1.18. SU MENSAJE TENÍA POLÉMICAS IMPLICACIONES SOCIOPOLÍTICAS

Aunque Juan Bautista no aconsejó que se tomaran las armas –si tal hubiera sido el caso, Josefo no habría hablado de él en términos elogiosos⁸¹–, y aunque la terminología con que el historiador describe su mensaje refleja categorías que habrían sido más comprensibles para lectores romanos, la predicación del Bautista comportaba una dimensión política, en la medida en que incluía la enseñanza central de una intervención inminente de Dios en la historia, la cual implicaría la redención de Israel y la supresión de todo sometimiento a los enemigos de Dios (entre ellos, los

⁷⁶ Cf. Mc 14, 58; 15, 29.

⁷⁷ Cf. E. Lupieri, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Brescia, 1988, pp. 179ss; Webb, *John the Baptizer*, pp. 203-205.

⁷⁸ Taylor, *John the Baptist*, pp. 29-30, 110-111. Esta autora ha argumentado que nada en nuestras fuentes conecta los rituales de purificación con una posición anti-Templo; que no hay rastros de una oposición de Juan al culto del Templo en términos qumranitas –en cuya perspectiva el Templo era inválido en razón de la ilegitimidad del sacerdocio que en él operaba y de la ilegalidad de la normativa cúllica que en él se aplicaba– y que Juan (del que tenemos ciertamente poca información) pudo considerar su rito como un complemento a los ritos de purificación del Templo.

⁷⁹ El bautismo “aveva per scopo la remissione dei peccati volontari e perciò implicava necessariamente una critica verso il rito di *Yom ha-kippurim* [...] Dire che il Battezzatore avesse forti riserve sul rito di *Yom ha-kippurim* non significa, però, dire che egli fosse contro il Tempio di Gerusalemme e tutti i suoi riti, ma solo che egli entrava in conflitto con le istituzioni del Tempio per quanto riguarda gli scopi, certo importanti, che si proponeva con il proprio rito” (A. Destro – M. Pesce, *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Brescia, 2005, p. 120). Si la tradición recogida en Lc 1, 5-25 sobre el origen de Juan en una familia sacerdotal rural merece crédito (como a menudo ocurre: cf. Webb, *John the Baptizer*, pp. 206-207), la percepción de la deficiencia del Templo podría hallar respaldo en la experiencia desilusionada de un sacerdote rural ante el aparato del Templo dominado por la aristocracia sacerdotal.

⁸⁰ Theissen – Merz, *El Jesús histórico*, p. 240. Robert Webb, que por otro lado se refiere a “significant points of discontinuity” entre Jesús y Juan (“John the Baptist and His Relationship to Jesus”, p. 229), enumera como un aspecto de continuidad entre ambos la oposición al Templo (*ibid.*, p. 228).

⁸¹ Cf. Lupieri, *Giovanni Battista*, pp. 181-182; Taylor, *John the Baptist*, p. 234.

gentiles)⁸². Por su parte, el Reino/Reinado de Dios anunciado por Jesús constituía una realidad de carácter integral, en la que lo religioso y lo político son indisociables. Esta concepción integral se deduce de pasajes sinópticos en que se mencionan gradaciones de honor, de las imágenes materiales de recompensas (banquete, herencia de la tierra) o de textos como Hch 1, 6, así como de la congruencia con otras expectativas escatológicas judías⁸³. Aun si Jesús no instigó a la rebelión armada⁸⁴, su mensaje religioso tenía claras implicaciones sociopolíticas (ya en la medida en que la irrupción del Reino entrañaría la desaparición de todo dominio pagano)⁸⁵.

1.19. MANTUVIERON RELACIONES TENSAS CON HERODES ANTIPAS, TETRARCA DE GALILEA Y PEREA

En el caso de Juan, esto es ya evidente por cuanto sabemos por los Evangelios y por Flavio Josefo que fue ejecutado por orden de Antipas. Varios datos apuntan a la relación entre esta ejecución y la crítica de Juan: Mc 6, 18 menciona la crítica de Juan al casamiento de Herodes con Herodías, para lo cual Antipas hubo de deshacer su matrimonio con una princesa nabatea; el contexto inmediato de la noticia de Josefo sobre el Bautista se refiere a ese asunto matrimonial. Además, el historiador judío se refiere a la creencia popular de que la derrota militar de Antipas ante el rey nabateo Aretas fue un castigo de Dios por la muerte de Juan. Por lo que respecta a Jesús, aparte de que lo sucedido al Bautista hubo de predisponerle negativamente hacia el tetrarca, la tradición conserva indicios de sus críticas a éste. Lc 13, 31ss. preserva la noticia de que Jesús es advertido de que Antipas le quiere matar, a lo que reacciona calificándole de “zorro”. Otras expresiones de Jesús, verosíblemente genuinas, podrían ser veladas alusiones críticas a Antipas⁸⁶. Por lo demás, el silencio de los Evan-

⁸² Como lo muestra Lc 1, 68-75 (*Benedictus*). Cf. Taylor, *John the Baptist*, pp. 220-221; Webb, *John the Baptizer*, pp. 355-359: “Josephus’ description of John’s message as a call to virtue, justice and piety might appear quite harmless to a Roman reader (which Josephus probably intended), but when placed within the context of first-century Palestine with its social, economic and political problems, that message was a threat to those who supported the status quo. But to those who experienced oppression under that very status quo, John’s message pointed to the possibility of deliverance which in turn raised the hopes and expectations of the common people” (*ibid.*, p. 357).

⁸³ Klausner, *Jesus of Nazareth*, pp. 398-402, esp. 398: “The kingdom of heaven is the sovereignty of good –worldly, material good as well as higher, spiritual good”; Guignebert, *Jésus*, 394-416, esp. 416: “La matérialité terrestre du Royaume annoncé par le Nazaréen n’est pas sérieusement contestable”.

⁸⁴ Algunos estudiosos no están seguros de esto. Sobre sus argumentos, cf. v. gr. J. Montserrat Torrents, *El galileo armado. Historia laica de Jesús*, Madrid, 2007, pp. 89, 93, 107 y *passim*.

⁸⁵ Esto fue percibido ya en el s. XIX por alguien tan poco sospechoso como el piadoso protestante Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, pp. 121-125, esp. 123 (“Es erscheint mir einfach selbstverständlich, dass unter den Gütern, die das Reich Gottes bringen soll, die Befreiung von der Fremdherrschaft mit obenan steht”).

⁸⁶ Mc 10, 42; Mt 11, 7-8 (Lc 7, 24-25); cf. G. Theissen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien: Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition*, Freiburg, 1989, pp. 25-44.

gelios sobre visitas de Jesús a Séforis y Tiberíades –las principales ciudades en Galilea– se explica plausiblemente por el deseo de evitar el control del tetrarca⁸⁷, lo que es consistente con los rastros que en la tradición sinóptica apuntan a que Antipas buscó la muerte de Jesús⁸⁸, y que no se limitan al Evangelio de Lucas⁸⁹.

1.20. FUERON ARRESTADOS Y EJECUTADOS POR LAS AUTORIDADES POLÍTICAS

Juan Bautista fue ejecutado por Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea, probablemente en la fortaleza de Maqueronte, mientras que Jesús lo fue por la autoridad romana de Judea. No hay un dato más incontrovertible acerca de Jesús que su ejecución en la cruz por los romanos⁹⁰. Incluso si se acepta la posible intervención de algunas autoridades judías en su arresto⁹¹, ello no puede ocultar el hecho de que el responsable directo de la crucifixión fue el gobernador romano Poncio Pilato, quien detentaba el poder en Judea. Otro posible paralelismo entre ambos predicadores es que –a menos que, como pretenden algunos autores, quienes fueron crucificados con Jesús formaran parte del grupo de sus seguidores–, a diferencia de lo que ocurrió con otros visionarios palestinos de la época, ni los discípulos de Juan ni los de Jesús fueron arrestados y ejecutados al serlo su maestro.

⁸⁷ Así lo reconoce un especialista en la historia antigua de Galilea: “His avoidance of the main Herodian centers of Galilee is best explained [...] in the light of a conscious decision not to become directly embroiled in a confrontation with Herodian power” (S. Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels*, Minneapolis, 1988, pp. 139-140).

⁸⁸ En Lc 23, 7-12 aparece Antipas burlándose de Jesús y reenviándolo a Pilatos. “No hay que excluir que Lucas transmita en nuestro pasaje (13, 31-33) una tradición histórica sólida, según la cual Herodes Antipas, durante el período galileo del ministerio de Jesús, quiso ahogar en sus comienzos el movimiento carismático del nazareno” (F. Bovon, *El evangelio según Lucas II*, Salamanca, 2002, p. 545; ed. orig. *L'évangile selon saint Luc 9, 51 – 14, 35*, Genève, 1996).

⁸⁹ Mt 14, 1-2 registra que Antipas oyó hablar de Jesús, pero no dice explícitamente que quisiera matarle. Es elocuente, no obstante, que en Mt 4, 12 y 14, 13 se señale que, tras conocer el arresto y la muerte de Juan, Jesús se retira a un lugar desierto; esto parece significar que lo ocurrido al Bautista era ominoso para Jesús, quien tenía razones para temer a Antipas.

⁹⁰ Josefo, *Ant* 18, 63; Tácito, *Anales* 15, 44.

⁹¹ No pocos autores han argumentado que la participación de las autoridades judías es una invención polémica. No obstante, esa participación podría ser históricamente verosímil, en la medida en que las autoridades judías eran responsables de la estabilidad interna de Jerusalén; cf. v. gr. P. Egger, ‘*Crucifixus sub Pontio Pilato*’: *Das ‘Crimen’ Jesu von Nazareth im Spannungsfeld römischer und jüdischer Verwaltungs- und Rechtsstrukturen*, München, 1997, pp. 133-136; I. Broer, “The Death of Jesus from a Historical Perspective”, en T. Holmén (ed.), *Jesus from Judaism to Christianity. Continuum Approaches to the Historical Jesus*, London – New York, 2007, pp. 145-168. Ahora bien, el análisis de Jn 11, 47-53 permite entrever que, en caso de merecer crédito la noticia, la participación de las autoridades judías en la entrega al poder romano de uno de los suyos debió de generar hondas reticencias en el seno mismo de ese círculo, y haber sido adoptada la decisión solo como un mal menor encaminado a evitar la intervención militar romana que seguiría a un posible motín (Flavio Josefo testimonia la frecuencia de algaradas en el período de la Pascua) y el previsible derramamiento de mucha sangre inocente.

1.21. LA RAZÓN DECISIVA MÁS PLAUSIBLE DE SUS EJECUCIONES ES QUE SU ACTIVIDAD FUE JUZGADA POTENCIALMENTE PELIGROSA PARA EL ORDEN PÚBLICO, POR LO QUE TUVIERON EL CARÁCTER DE GOLPES PREVENTIVOS

Josefo informa de que Herodes temía la capacidad del Bautista de persuadir a la gente, y de que fue su sospecha (ὑποψία τῆ Ἡρώδου) de que la predicación de Juan podría suscitar entre las multitudes actitudes levantiscas lo que llevó a su detención y ejecución⁹². Resulta elocuente que el historiador utilice para describir el objeto del temor del tetrarca varios términos que denotan la sedición o un brusco cambio de la situación política⁹³. En el caso de Jesús, una vez descartadas como razones suficientes las causas religiosas –que evidencian propósitos polémicos y hagiográficos–, la razón verosímil es otra⁹⁴: la presencia de Jesús en Jerusalén en el delicado período de Pascua, así como probablemente un alboroto provocado por él en el Templo, hizo temer peligros mayores a las autoridades, *a fortiori* cuanto que el responsable del alboroto predicaba la irrupción inminente del Reino, contaba con una banda de seguidores (algunos de los cuales, al menos, estaban armados) y pretendía para sí y los suyos un papel especial en ese Reino. Esta explicación es congruente con muchos aspectos de la tradición jesuánica, como los textos que apuntan a la presencia y uso de armas en el grupo de Jesús⁹⁵, la conexión establecida por Mc 11, 15-18 entre la acción del Templo y la muerte, la perícopa de Jn 11, 47-53, las tradiciones sobre la presencia judía y romana en el arresto, el *titulus crucis* (“rey de los judíos”)⁹⁶ y la crucifixión (*mors aggravata*) junto a λησται⁹⁷. La ejecución de Jesús parece haberse debido al peligro que para el orden público de Jerusalén supusieron algunas de sus acciones y ciertos aspectos de su mensaje⁹⁸.

⁹² “Antipas must have known the conceptual route from wilderness to Jerusalem and sensed the potentially revolutionary meaning of John’s call to righteousness and purity. John’s message could be taken, though couched in the language of repentance and morality, as seriously anti-Roman, for imperial rule was one of the things that would be shaken off in the coming day of judgment” (Taylor, *John the Baptist*, pp. 221-222).

⁹³ στάσις, μεταβολή y la expresión τί νεώτερον, un eufemismo para indicar una insurrección: *Ant* 18, 5, 2 [118-119].

⁹⁴ Esta explicación no descarta la existencia de malestar hacia su figura por parte de algunas autoridades religiosas, pero no las considera verosímiles como causa determinante de la ejecución: la acción emprendida contra Jesús no fue genérica, sino que tuvo que ver con la presencia de éste en un lugar, un tiempo y unas circunstancias concretas.

⁹⁵ Los textos, normalmente silenciados en la exégesis al uso pero verosímilmente históricos en virtud del criterio de dificultad, son Lc 22, 35-38; Mc 14, 26-52 y par., esp. Lc 22, 49. Cf. S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester, 1967; Montserrat Torrents, *El galileo armado*, pp. 106-120.

⁹⁶ Cf. Jn 19, 12.

⁹⁷ Algunos autores consideran que la respuesta de Jesús a la pregunta por la licitud del pago del tributo en Mc 12, 13-17 indica (junto con Lc 23, 2) su oposición al pago del tributo, lo que contribuiría a explicar su ejecución. Cf. Brandon, *Jesus and the Zealots*, pp. 345-348; G. Puente Ojea, *El Evangelio de Marcos*, Madrid, 1995, pp. 108-116.

⁹⁸ Goguel, *La vie de Jésus*, p. 465 (“Jésus n’a donc pas été arrêté comme blasphémateur, mais comme agitateur ou comme personnage susceptible de devenir le prétexte ou l’occasion d’une agitation”).

1.22. JUAN Y JESÚS FUERON EXALTADOS POR SUS SEGUIDORES, ESPECIALMENTE TRAS SU MUERTE

Aunque este aspecto ya no pueda ser enumerado como un elemento común en la actividad de ambos predicadores, merece ser citado en cuanto a su destino (no hallamos indicios de tal proceso de exaltación en otros profetas contemporáneos). Si bien no disponemos de fuentes bautistas, en la tradición evangélica se conservan algunos rastros indirectos del proceso de exaltación de Juan⁹⁹. Aparte de textos como Lc 3, 15 resulta extraordinariamente significativo que el autor del Cuarto Evangelio deba interrumpir su sublime prólogo para aseverar que el hombre enviado por Dios cuyo nombre era Juan “no era la Luz, sino que vino a dar testimonio de la Luz” (Jn 1, 6-8), lo que indica que en la época de la composición del texto debía de haber grupos que consideraban que Juan Bautista era la Luz¹⁰⁰. Con respecto a Jesús, el rápido proceso de inflación que experimentó su figura, y que llevó incluso a su divinización, es suficientemente conocido¹⁰¹.

El número e importancia de estos paralelismos dan qué pensar: en las creencias y el mensaje, la percepción de la gente, su expresión y su destino las similitudes son elocuentes y permiten presentar conjuntamente a Juan el Bautista y a Jesús como un subtipo de las modalidades del judaísmo del Segundo Templo. De hecho, la enumeración efectuada evidencia la existencia de una plataforma común lo bastante amplia como para mostrar la implausibilidad de cualquier intento de postular la existencia de un abismo, un contraste radical o discontinuidad entre ambos sujetos.

El dato resulta tanto más significativo si tenemos en cuenta los siguientes aspectos. Ante todo, la lista enumerada, por extensa que parezca, dista de ser exhaustiva¹⁰². Por otra parte, todos esos paralelismos se deducen de una información relativa al Bautista que es francamente escasa, limitada a una concisa noticia en Josefo y a un puñado de pasajes en los Evangelios canónicos; una mayor información permitiría

⁹⁹ Cf. W. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums, sein polemisch-apologetischer Zweck*, Tübingen, 1898. Según las *PseudoClementinas*, algunos discípulos de Juan proclamaron a éste como Mesías (*Recognitiones* I, 54).

¹⁰⁰ Cf. Jn 1,15.19-23.30-34. En la literatura pseudoclementina (*Recog.* I, 54.60), se nos informa de que ciertos discípulos de Juan afirmaron que “él era el Cristo, y no Jesús”.

¹⁰¹ Sobre el tema puede verse M. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God. The Origins and Development of New Testament Christology*, Cambridge, 1991. Una monografía de amplio alcance es la de L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Early Christianity*, Grand Rapids, 2003.

¹⁰² Aunque he limitado los paralelismos a los más seguros y susceptibles de hallar un consenso (cuasi)unánime, numero a continuación varios más sobre los que podría articularse un caso verosímil: 1) Jesús y Juan parecen haber sido célibes, al menos en su ministerio público: cf. v. gr. G. Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Philadelphia, 1973, pp. 100-102; 2) Es posible que Jesús, al igual que Juan, haya bautizado (cf. Jn 3, 22ss y Meier, *A Marginal Jew, vol. II*, pp. 120-122.126-129.166-7; Taylor, *John the Baptist*, pp. 294-299); 3) Ambos pueden haber empleado la noción de “Reino de Dios”: Mt 3, 2 atribuye a Juan el anuncio de que “el Reino de los cielos está cerca”; esto podría deberse a la elaboración mateana de Mc 1, 4, pero, dado que las expresiones “Reino de Dios” y “Reino del Señor” aparecen con cierta frecuencia en el *Targum Pseudo-Jonatán*, si las tradiciones arameas del Targum eran conocidas en tiempos del Bautista, éste pudo haber usado la primera expresión (cf. Taylor, *John the Baptist*, pp. 135-138, 309ss).

probablemente establecer otros. Además, los paralelismos se establecen o deducen a partir de fuentes manifiestamente interesadas en exaltar a Jesús como un sujeto incomparable. El hecho de que textos cuyos autores deseaban destacar la figura de su venerado héroe dejen transparentar tantas semejanzas entre éste y Juan, contradiciendo su propia tendencia a convertir a Jesús en *hápax*, indica que tales semejanzas debieron de ser objetivamente abrumadoras¹⁰³.

La anterior enumeración de paralelismos y convergencias no pretende incurrir en la simplificación de invertir el error denunciado y borrar las esperables diferencias que hacen de la comparación entre ambos personajes un asunto interesante, tales como la actividad taumatúrgica y exorcística atribuida a Jesús, su modo de vida itinerante o sus diferencias de dieta y contexto con respecto al Bautista (por ejemplo, Juan en el desierto come langostas y miel, mientras Jesús participa en comidas comunitarias), etc. Ahora bien, si tales diferencias –reiteradas *ad nauseam* por cierta historiografía– pueden considerarse aspectos novedosos de la misión de Jesús con respecto a la de Juan, no parece haber ningún sentido en que puedan ser calificadas de fundamentales¹⁰⁴. De hecho, no pueden neutralizar el peso de sus coincidencias ni, *a fortiori*, legitimar el habitual discurso de contraste u oposición, no solo porque el anuncio y trayectoria de ambos predicadores son esencialmente los mismos y por tanto tales diferencias son a menudo una mera cuestión de énfasis¹⁰⁵, sino también porque la actividad de Jesús puede haber sido complementaria a la de Juan –y así parece haber sido considerada por él mismo–¹⁰⁶.

Esto se ve corroborado cuando se analizan los textos verosímelmente auténticos en que Jesús habla de Juan¹⁰⁷, los cuales testimonian una altísima admiración por el

¹⁰³ Los Evangelios transmiten incluso la idea popular de que Jesús era Juan resucitado: cf. Mt 14, 1-2; Lc 9, 7-9.

¹⁰⁴ Adviértase, por ejemplo, que el hecho de que Juan se concentrara en el desierto y Jesús en las ciudades los vincula ya como sujetos que eligieron llevar, en razón de sus profundas convicciones escatológicas, una existencia marginal. Por lo demás, Jesús pudo elegir llevar una vida itinerante con el objeto de completar más eficazmente –y no precisamente de confrontarse con– la predicación de Juan (y tal vez también porque una existencia itinerante le convertiría en un blanco menos fácil para Antipas de lo que Juan parece haber sido para el tetrarca).

¹⁰⁵ Como significativamente deben reconocer los propios exegetas confesionales. Cf. Meier, *A Marginal Jew*, vol. II, p. 1042 (“emphasis”); Dunn, *Jesus Remembered*, p. 887 (“emphasis”); G. Theissen – A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen, 1996 (*El Jesús histórico*, Salamanca, 1999, p. 241: “cambio de acento”).

¹⁰⁶ Resultan llamativos los esfuerzos de algunos estudiosos para establecer una diferencia sustancial incluso allí donde deben reconocer que no existe. Así, por ejemplo, Senén Vidal, en un libro en el que intenta rastrear la existencia de tres “proyectos” distintos en Jesús, aunque sostiene con claridad que el mensaje de Juan Bautista constituye la base de los dos “proyectos” siguientes de aquél, realiza afirmaciones como la siguiente: “Él (Jesús) tenía un nuevo proyecto para la renovación de Israel, diferente del de su maestro. No se trataba ciertamente, como se verá más adelante, de un proyecto de ruptura con la esperanza de Juan, sino, más bien, de una radicalización de ella. Pero lo que sí parece implicar esa nueva misión de Jesús es que este consideró fracasado el proyecto de su maestro” (Vidal, *Los tres proyectos de Jesús*, p. 112, cursiva original). Sin embargo, cabe preguntar en qué sentido razonable puede considerarse fracasado un proyecto del que se conserva lo esencial hasta el punto de pretender radicalizarlo, y en qué sentido puede Jesús haber considerado fracasado el proyecto de un individuo del que –como conserva la tradición– siempre habló con la mayor veneración, uniéndolo a su acción con la suya.

¹⁰⁷ Cf. Mt 11, 7b-9.11a; 11, 16-19; 21, 23-32. Una posible excepción es Mt 11, 11b, que –en caso de que proceda de Jesús– admite varias interpretaciones.

Bautista, a quien vio como alguien del todo especial (“más que un profeta”, “el más grande entre los nacidos de mujer”) o como un colaborador –a su mismo nivel– en el anuncio del mensaje divino¹⁰⁸. La plausibilidad histórica obliga a concluir que, en relación a la labor de Juan, Jesús pudo haber visto su propia acción, sea como su continuación, como su suplementación¹⁰⁹ o incluso como una inflexión, pero en ningún caso como una oposición a ella o como un distanciamiento significativo. Todos los indicios apuntan a que la continuidad entre ambos predicadores prima de manera aplastante sobre cualquier discontinuidad.

2. ALGUNOS PRETENDIDOS CONTRASTES ENTRE JUAN Y JESÚS

La arbitrariedad en el tratamiento habitual de la relación entre Juan y Jesús no se limita al silenciamiento o minimización de las semejanzas expuestas, sino también al establecimiento de diferencias radicales en algunos aspectos en los que los datos disponibles difícilmente permiten deducirlas. A continuación examinaremos las dos diferencias postuladas con mayor frecuencia en la historiografía como indicadores de un profundo contraste entre ambos predicadores, con el objeto de comprobar si resisten el escrutinio crítico.

2.1. ¿UN PREDICADOR DE LA CONDENACIÓN FRENTE A UN ANUNCIADOR DE SALVACIÓN?

Uno de los clichés más habituales en la exégesis neotestamentaria es la dicotomía entre un Jesús anunciador de un mensaje alegre y salvífico, contrapuesto a un Bautista predicador de la condenación¹¹⁰. La impresión que se crea es que la figura de Jesús (y su predicación) fue especialmente radiante y luminosa, mientras que la de Juan Bautista fue sombría y ominosa. Hay, sin embargo, varias razones de peso para descartar tal supuesto contraste.

En primer lugar, cabe una elemental consideración *a priori*. Las fuentes, tanto judías como cristianas, evidencian el éxito de la predicación de Juan y la capacidad de atracción de que éste gozó. Ahora bien, tal éxito es apenas comprensible si Juan hubiera sido simplemente una figura sombría portadora de un mensaje condenatorio. La gran capacidad de atracción del Bautista no parece atribuible a un fenómeno de masoquismo colectivo, sino más bien a que su mensaje poseía dimensiones go-

¹⁰⁸ Por el contrario, “las fuentes permiten establecer como hecho histórico que Juan nunca dio un testimonio directo a favor de Jesús” (Theissen – Merz, *El Jesús histórico*, p. 235).

¹⁰⁹ “He may have seen himself as supplementing and thus completing John’s work” (Sanders, *Jesus and Judaism*, p. 227; cf. Loisy, *Jésus et la tradition évangélique*, p. 60).

¹¹⁰ Cf. Meier, *A Marginal Jew*, vol. II, p. 170; Theissen – Merz, *El Jesús histórico*, p. 300; Dunn, *Jesus Remembered*, p. 447; J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen/Vluyn, 1972, pp. 16-62.

zosas, que respondían a las esperanzas y necesidades psicológicas y espirituales de su auditorio.

En segundo lugar, esa consideración *a priori* se ve confirmada por el análisis de los textos. Incluso en las escasas fuentes conservadas sobre Juan se aprecia que las imágenes que utilizaba este predicador contenían una dimensión positiva. Así, la figura que vendría quemaría la paja con un fuego inextinguible, pero también reuniría el trigo en el granero (una clara imagen de salvación, alegoría de la congregación de los justos). El énfasis en el perdón que recibirían los que se arrepintiesen y la enseñanza moral del Bautista, con su énfasis en el compartir con los menesterosos, son ulteriores muestras de una doctrina destinada a suscitar esperanza y consuelo en sus destinatarios. Todo esto indica que su mensaje comprendía también un evangelio, la proclamación de “buenas noticias” (Lc 3, 18)¹¹¹.

En tercer lugar, como hemos señalado anteriormente, la imagen de Jesús como predicador exclusivo de noticias gozosas es una obvia distorsión de los testimonios disponibles. A pesar de que durante un tiempo la exégesis ha acostumbrado a negligir o a minimizar este aspecto¹¹², los Sinópticos ofrecen abundante material históricamente verosímil en que Jesús anuncia cosas terribles (no menos terribles que las anunciadas por Juan) para quienes no le escuchasen. Del mismo modo que en la era hay paja para quemar y trigo para colectar, en el banquete escatológico hay invitados, pero hay también excluidos.

En suma, el presunto “contraste” entre Juan y Jesús en relación a la naturaleza y estilo de su mensaje es un simple cliché, que se ve refutado no solo por el más elemental sentido común, sino también por una lectura crítica de las fuentes conservadas. Ni el mensaje anunciado por el Bautista fue tan oscuro, ni el anunciado por Jesús fue tan luminoso¹¹³. Por supuesto, no cabe descartar un cambio de matices o de

¹¹¹ “In the eschatological schema shared by John and Jesus, God metes out punishment for the wicked and reward for the righteous; the one does not exist without the other” (Taylor, *John the Baptist*, p. 7). “The salvation of those accepted by God is not considered to be a key element of John’s prophecy, and yet, given the apocalyptic milieu of Judaism in which John is surely to be understood, doom is necessarily balanced by salvation” (*ibid.*). “Damit ist deutlich, dass der Täufer Israel nicht als “*massa perditionis*” betrachtet. Die Heilserwartung ist in seiner Verkündigung keineswegs nur ‘versteckt und indirekt’ zu finden, ein ‘Bildrest als Nebenmotiv’. Wozu denn sonst der Ruf zur Umkehr und die Taufe? Im Gegenteil. Wie in der gesamten frühjüdischen Tradition vor ihm, so ergeht auch für den Täufer das Gericht nur über die Sünder; nur die kranken Bäume, die keine Frucht bringen, werden ausgehauen; nur das Stroh wird verbrannt, das Korn dagegen kommt in den Speicher. Daher hat A. Schlatter recht, wenn er schreibt: ‘Der positive Satz des Täufers, nicht der negative, bildete den Hauptinhalt seiner Botschaft und dieser sagte, dass Gott jetzt die vollendete Gemeinde schaffe, die wirklich ihm geheiligt sei’” (M. Reiser, *Die Gerichtspredigt Jesu*, p. 181). Así también correctamente Vidal, *Los tres proyectos de Jesús*, p. 63, n. 4.

¹¹² “Das Gericht ist ein Thema, das die theologische Forschung ebenso wie die kirchliche Verkündigung seit langem vernachlässigt und verdrängt hat” (Reiser, *Gerichtspredigt Jesu*, p. iii). Este autor concluye: “dass Jesus so, wie er mit einer letzten Gewissheit vom Reich Gottes sprach, mit einem letzten Ernst auch vom Gericht sprach, kann nach dieser Untersuchung nicht mehr bezweifelt werden” (*ibid.*, p. 293).

¹¹³ Esto ha sido reconocido por la práctica totalidad de los exegetas rigurosos: cf. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, pp. 111-113; Loisy, *Jésus et la tradition évangélique*, pp. 79, 148-149, 152-153, 178-180; Guignebert, *Jésus*, pp. 427, 436; Sanders, *Jesus and Judaism*, pp. 114-115.

acento en la presentación del segundo, pero esto no autoriza a hablar de una diferencia sustancial, mucho menos de un contraste entre ambos¹¹⁴.

2.2. ¿UN ASCETA FRENTE A UN *BON VIVANT*?

Otra de las supuestas diferencias radicales que separarían a los dos personajes sería la relativa a su estilo de vida. Según una opinión muy difundida, mientras que el Bautista fue un asceta, Jesús habría sido una persona propensa a la celebración¹¹⁵. Algunos estudiosos anglófonos no dudan en recurrir a juegos de palabras para efectuar una contraposición entre el *fasting* (ayuno) de Juan y el *feasting* (celebración) de Jesús. Un biblista tan respetado como John P. Meier –autor de la obra más ambiciosa que un estudioso católico haya escrito sobre la figura del predicador galileo– llama a Jesús, reiteradamente, un “bon vivant”¹¹⁶. Y un conocido miembro del *Jesus Seminar* le describe incluso como el típico amigo de francachelas (“the proverbial party animal”)¹¹⁷.

Una vez más, sin embargo, resulta fácil mostrar que tales juicios carecen de genuino fundamento, pues hay diversos indicios textuales que apuntan a que una de las dimensiones del profeta escatológico Jesús fue la predicación con el ejemplo de un ascetismo que, sin necesidad de extremismos extravagantes, tenía implicaciones radicales¹¹⁸.

Ante todo, el texto de Q 7, 31-35, según el cual Jesús sería un “comedor y bebedor”¹¹⁹, no parece poder ser utilizado para contraponer su figura a la del Bautista ayunador, pues podría reflejar en boca de aquél el lenguaje polémico de sus adversarios. De hecho, el propio Jesús usa la misma expresión (“comer y beber”) en Q 17, 26-30 con un sentido claramente peyorativo¹²⁰. Que este predicador haya comido en ocasiones con personas de dudosa reputación en su intento de ganar a todo Israel para el Reino de Dios no quiere decir que fuera amigo de francachelas: la inferencia

¹¹⁴ “Despite the current scholarly recognition that John must have been a significant and respected man at the time of Jesus, the Gospel’s picture of John as essentially a preparatory and rather severe figure remains [...] To many Christian scholars, John’s God is an angry judge, while Jesus’ God is a loving father. This dichotomy seems to derive ultimately from deep-seated Christian preconceptions about the nature of the ‘Old Testament god,’ whom the ‘New Testament god’ apparently supersedes.” (Taylor, *John the Baptist*, 6-7 y *passim*).

¹¹⁵ “Anything but an ascetic”, según Webb, “John the Baptist and His Relationship to Jesus”, p. 226. Otro contrapone el Juan asceta a un Jesús “enjoying himself” (Dunn, *Jesus remembered*, 454); “John lived as apocalyptic asceticism [...] Jesus did just the opposite” (J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, 1991, p. 260).

¹¹⁶ Meier, *A Marginal Jew*, vol. II, pp. 149 y 155.

¹¹⁷ R. W. Funk, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*, San Francisco, 1996, p. 203.

¹¹⁸ Para una discusión pormenorizada de esta cuestión, véanse los análisis de Allison, *Jesus of Nazareth, Millenarian Prophet*, pp. 172-216.

¹¹⁹ Dicha expresión (Lc 7, 34; Mt 11, 19), sin paralelo en el Nuevo Testamento, denota alusiones a la Tanak, en particular a Prov 23, 20-21 y Dt 21, 20; cf. S. McKnight – J. B. Modica, *Who Do My Opponents Say that I Am? An Investigation of the Accusations Against the Historical Jesus*, London – New York, 2008, pp. 63-66.

¹²⁰ Cf. Mt 24, 38.49. El texto de Mt 24, 37-39 es habitualmente considerado como proveniente de Jesús (cf. U. Luz, *El evangelio según san Mateo*, vol. III, Salamanca, 2003, p. 576; ed. orig. *Das Evangelium nach Matthäus 18-25*, Zürich, 1997).

es obviamente falaz (y tanto más improbable cuanto que Jesús consideraba inminente el juicio escatológico).

En segundo lugar, el texto de Mc 2, 18-20 –en el que discípulos de Juan se dirigen a Jesús preguntándole por qué, mientras ellos ayunan, los discípulos de Jesús no lo hacen– no puede considerarse una negación *tout court* de la legitimidad del ayuno ni una prueba concluyente de que Jesús y sus discípulos no ayunasen¹²¹. Hay indicios en los Evangelios de que Jesús practicó el ayuno y de que quizás enseñó a practicarlo de cierta manera (cf. Mt 4, 2; Mt 6, 16-18¹²²; Mt 17, 21). Esto resulta perfectamente comprensible, dado que la Torá prescribe el ayuno para la solemne fiesta del *Yom Kippur*¹²³ y existía también la costumbre de ayunar en la víspera de la fiesta de *Purim*: un judío piadoso no habría despachado alegremente tales prescripciones. El texto de Mc 2, 18-19a y paralelos –si se retrotrae a Jesús– o bien significa que, a di-

¹²¹ La mayor parte de autores consideran, con razón, que Mc 2, 19b-20 constituye una glosa añadida a la luz de la muerte de Jesús, para explicar y justificar la recuperación del ayuno como disciplina cristiana (Meier, *A Marginal Jew*, vol. II, pp. 439-446). A pesar de la falta de atestiguación múltiple, el propio Meier ha ofrecido varios argumentos para argüir la autenticidad de Mc 2, 18b-19a (pp. 446-450). El argumento de Meier es sólido, pero resulta más problemático extraer de él lo que pretende, a saber, que Jesús no llevó a cabo ayunos voluntarios, y que justificó que sus discípulos no los practicaran en absoluto (“the total avoidance of such fasts”: *ibid.*, p. 505, n. 222). A mi juicio, cabe objetar: 1º) Meier aduce una y otra vez que la razón principal de Jesús para esta posición es que éste entiende que con él el Reino de Dios está de algún modo ya presente (pp. 448-450). A pesar de sus esfuerzos, Meier no logra demostrar este punto. Como visionario escatológico, Jesús puede haber considerado que los signos del advenimiento del Reino eran ya visibles, pero, como ya apuntó en el s. XIX Johannes Weiss, se trata de expresiones ocasionales de entusiasmo, no de pruebas de su convicción de que el Reino estuviera presente. El propio Meier debe relativizar su posición en sus conclusiones: “Jesus at times spoke of the kingdom as already present in *some way or to some degree* in his ministry” (p. 450, curs. F.B.); 2º) Meier conecta automáticamente tal presunta convicción con el gozo (“the joy of a constant wedding feast”: p. 448), y éste a su vez con la ausencia de ayuno. Tales conexiones, sin embargo, son problemáticas, pues el advenimiento del Reino no solo implica la salvación de unos, sino también la perdición de muchos; 3º) Como el propio Meier reconoce, Jesús y sus discípulos debieron de observar el ayuno del *Yom Kippur*, y quizás otros ayunos públicos (p. 502, n. 10). Ahora bien, ni esta práctica ni los otros indicios de renuncia existentes en la tradición jesuánica parecen encajar con una presunta supresión absoluta de los ayunos voluntarios; 4º) Su razonamiento implica no solo que Jesús está justificando una práctica, sino que enseñó explícitamente a sus discípulos a no ayunar: “No one was in a position to tell pious Jews that they could not fast at a particular time or in a particular way [...] What is unheard of is for some individual Jewish teacher to tell [...] that in principle his disciples cannot fast at all because of his particular message” (pp. 449-450). Ahora bien, tal conclusión es apresurada, pues de tal mandato no hay rastro ni en el texto ni en la tradición; 5º) Meier concluye (p. 505, n. 225) que Mt 6, 16-18 no puede ser auténtico; sin embargo, sus razones para excluir la proveniencia jesuánica de esta perícopa están lejos de ser concluyentes (el uso de la expresión “en verdad os digo”, la denominación de Dios como “padre”, la ausencia de todo interés cristológico y el uso de un lenguaje hiperbólico e interpelante suenan jesuánicos). En suma, entre afirmar que Jesús pudo haber justificado *ocasionalmente* a sus discípulos ante algún reproche formulado contra ellos por un comportamiento liberal con respecto al ayuno y hacer de él alguien que se opone *por principio* a la práctica del ayuno hay una gran distancia, que la argumentación de Meier no logra salvar.

¹²² En ocasiones se ha discutido su autenticidad, señalando su supuesto contraste con Mc 2, 18-19a (así Meier, *A Marginal Jew*, vol. II, p. 505, n. 225). Sin embargo, U. Luz considera que el texto podría provenir bien de un maestro judeocristiano que escribió imbuido de la sensibilidad de Jesús, bien de éste mismo (*El evangelio según san Mateo*, vol. I, Salamanca, 1993, pp. 450-451); Theissen – Merz (*El Jesús histórico*, pp. 193, 264) parecen dar por buena la proveniencia jesuánica.

¹²³ Cf. Lev 16, 29.31; 23, 27.29.32; Num 29, 7. Sobre otros posibles días de ayuno, cf. E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*, London, 1990, pp. 81-84.

ferencia de los fariseos y los seguidores de Juan, Jesús no estableció días fijos para el ayuno, o bien es un dicho circunstancial sin significado genérico¹²⁴, que muestra que las prácticas de ayuno voluntario del grupo de Jesús eran más laxas que las de otros.

En tercer lugar, la tendencia ascética en el estilo de vida de Jesús es perceptible en relación con las posesiones, cuya renuncia parece haber exigido y practicado¹²⁵. Ese despojamiento –probablemente surgido de su convicción escatológica y de la fe en Dios como padre protector– se evidencia en la exhortación a sus discípulos a no preocuparse por la comida y el vestido, y en su propio abandono del hogar paterno. Sea o no hiperbólica la expresión “no tener dónde reclinar la cabeza” (Mt 8, 20; Lc 9, 58)¹²⁶, la tradición evangélica testimonia que Jesús se desligó de muchas ataduras.

Más específicamente vale la pena considerar Mt 19, 11-12 (“No todos son capaces de comprender esta palabra, sino aquellos a quienes ha sido dado. Porque hay eunucos que nacieron así del seno de su madre, hay eunucos que lo son por obra de los hombres, y hay eunucos que a sí mismos se hicieron tales por causa del Reino de los cielos”)¹²⁷. Este pasaje constituye la respuesta de Jesús a la observación de los discípulos –tras la prohibición del repudio– acerca de si vale o no la pena casarse. Aunque el versículo 11 tiene trazas de ser redaccional, la autenticidad del v. 12 es postulada por autores que en otros puntos mantienen posiciones muy divergentes¹²⁸. El dicho parece constituir un llamamiento a permanecer célibe y a abstenerse de relaciones sexuales¹²⁹. Quienes “a sí mismos se hicieron eunucos por causa del Reino”¹³⁰ parece designar a aquellos que ante la inminencia de la llegada del Reino han elegido un modo infrecuente de vida que, al tiempo que les supone una costosa renuncia, les otorga tiempo y libertad para anunciarlo¹³¹. Es posible incluso que con

¹²⁴ “Perhaps we should wonder whether it is wise to interpret what may have been little more than an on-the-spot riposte as though it were a well-considered statement of fixed principle” (Allison, *Jesus of Nazareth, Millenarian Prophet*, p. 174, n. 17). En todo caso, es razonable concluir con las palabras de J. Behm: “It is going too far to conclude from the practice of the disciples in Mk. 2: 18 that non-fasting was for Jesus a form of life” (*apud* Allison, *ibid.*). Para otras posibilidades de explicación, cf. Luz I, p. 450.

¹²⁵ Cf. Mt 6, 24-34; Mc 10, 17-22 y par.

¹²⁶ En los evangelios se habla de un lugar de residencia en Cafarnaúm; cf. Mt 4, 13; 13, 1.36.

¹²⁷ Cf. J. Blinzler, “*Eisín eunoikhoi*. Zur Auslegung von Mt 19, 12”, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 47 (1957), pp. 245-270.

¹²⁸ El texto no goza de atestiguación múltiple, pero hay argumentos a favor de su proveniencia de Jesús: dificultad, semejanza con el cristianismo primitivo y coherencia con otras enseñanzas; cf. Crossan, *The Historical Jesus*, pp. xxiii, 448; R. W. Funk, R. W. Hoover and the Jesus Seminar, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*, Sonoma, 1993, pp. 36, 220-221; Allison, *Jesus of Nazareth, Millenarian Prophet*, pp. 182-185; Vermes, *The Authentic Gospel of Jesus*, pp. 365-6.

¹²⁹ Cf. S. H. Brooks, *Matthew's Community. The evidence of His special Sayings Material*, Sheffield, 1997, pp. 107-109. También Mc 9, 42-48 admite una interpretación sexual; cf. Allison, *Jesus of Nazareth, Millenarian Prophet*, pp. 178-182 (sobre las razones para sostener su autenticidad, cf. *ibid.*, pp. 187-188).

¹³⁰ Según Blinzler, al usar el término “eunuco”, Jesús podría estar reutilizando positivamente un insulto que otros le hubieran dirigido (“*Eisín eunoikhoi* 1957, pp. 268ss); cf. H. Moxnes, *Putting Jesus in His Place. A Radical Vision of Household and Kingdom*, Louisville, 2003, pp. 72-90. Sea o no así, éste no es el único ejemplo en que Jesús utiliza imágenes impactantes.

¹³¹ Sobre el tema en su conjunto, cf. S. Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Salamanca, 1998, pp. 319-340 (sobre Mt 19, 12, pp. 323-324).

esta frase Jesús se esté refiriendo a personas concretas: al Bautista, a sí mismo y quizás a alguno de sus discípulos¹³².

Además, hay buenas razones para pensar que las bienaventuranzas de las mujeres sin hijos y estériles de Lc 23, 29 (y *Evangelio de Tomás* 79b) y las advertencias a las madres y las mujeres embarazadas (Mc 13, 17-19 y paralelos) pueden remontarse a Jesús¹³³. Ahora bien, estos pasajes constituyen una requisitoria contra la reproducción en un contexto escatológico: dado el carácter terrible de los “días” que se aproximan, es preferible la condición de quien no ha procreado, pues no tendrá tantos motivos de sufrimiento.

Resulta muy significativo que todos estos datos textuales, que tomados individualmente ofrecen garantías de autenticidad, produzcan, al ser ensamblados, una imagen coherente de Jesús como un asceta que, como heraldo de la transformación que operaría el advenimiento del Reino de Dios, proclamó y vivió en muchos aspectos la renuncia, incluyendo la abstención de actividad sexual¹³⁴. Igualmente elocuente es que todo este conjunto de datos sea comprensible –y esperable– a la luz de la intensa expectación escatológica que parece haber caracterizado la religiosidad del predicador de Nazaret: el distanciamiento de los estilos de vida habituales mediante el abandono de posesiones y otros actos ascéticos es un fenómeno frecuente cuando el fin se cree próximo, y esta creencia es precisamente una de las que cabe atribuir a Jesús con mayor verosimilitud.

Si bien no hay el menor indicio en la tradición textual de que Jesús fuera una suerte de flagelante obsesionado por la mortificación, la frecuente contraposición tajante del Juan asceta y el Jesús *bon vivant* es una tesis implausible *a priori* y sin fundamento *a posteriori*. Aunque es probable que la distinta localización y método de la predicación de Juan y Jesús haya determinado una conducta parcialmente diversa, hay varios datos convergentes que invitan a pensar que Jesús tuvo una personalidad en cierta medida ascética (desde luego, no fue un defensor de la *dolce vita*), y que por tanto su divergencia con el Bautista tampoco es en este aspecto particularmente significativa.

3. CONCLUSIONES

Un cuidadoso examen de las fuentes disponibles permite deducir que el perfil reconstruible de Jesús de Nazaret es fenomenológicamente muy similar al de Juan el Bautista. La gran cantidad de paralelismos constatados en diversos órdenes, la altísi-

¹³² Cf. Allison, *Jesus of Nazareth, Millenarian Prophet*, p. 188. Para un examen detenido de las diversas funciones del ascetismo de Jesús, cf. *ibid.*, pp. 201-210.

¹³³ Como ha argumentado B. J. Pitre, “Blessing the Barren and Warning the Fecund: Jesus’ Message for Women Concerning Pregnancy and Childbirth”, *Journal for the Study of the New Testament* 81 (2001), pp. 59-80. Este autor concluye: “Because of his eschatological expectations, Jesus advocated the renunciation of procreation” (*ibid.*, p. 79, curs. orig.). Repárese en que las bienaventuranzas no son sino la contrapartida de las advertencias, y en la coherencia de estos textos con Mt 19, 10-12: tanto los eunucos como las mujeres estériles son imágenes paralelas de carencia de hijos (Sab 3, 13-14).

¹³⁴ Así se entiende que un estudioso judío haya podido describir el mensaje de Jesús como “the extremist ascetic ethical system” (Klausner, *Jesus of Nazareth*, p. 405).

ma opinión de Jesús sobre Juan y el hecho de que algunas presuntas diferencias proclamadas por doquier resulten inverosímiles lo evidencian. Aunque esto no equivale en absoluto a negar la existencia de diferencias entre ambos predicadores y su respectiva idiosincrasia, permite deducir que el tan habitual discurso del contraste y discontinuidad entre ellos –típico, como hemos señalado, de muchas obras sedicentemente históricas acerca de Jesús– carece de toda credibilidad¹³⁵.

Más aún, que dicho discurso sea fácilmente refutable deja vislumbrar que tras él se agazapan crasos intereses ideológicos (más específicamente, teológicos)¹³⁶. En concreto, el procedimiento consistente en presentar a Juan el Bautista y Jesús como dos sujetos profundamente distintos –sea desde el principio, sea a partir de determinado momento de su evolución– tiene como obvia agenda oculta el imperioso interés en sostener la unicidad absoluta del galileo y la existencia en él de una originalidad mucho mayor de la que de hecho parece haberle caracterizado.

Ahora bien, tal honda contraposición entre Jesús y Juan presenta una innegable homología con la ya clásica oposición entre Jesús y el judaísmo, a menudo un espurio resultado de una aplicación desafortunada y acrítica del llamado “criterio de semejanza”. Y ello, a su vez, permite sospechar que el contraste entre ambos predicadores constituye un postrer avatar –tal vez algo menos burdo que otros– en que, todavía hoy, funcionan las estrategias apologéticas tendentes a desjudaizar (y, por ende, a deshistorizar) al predicador galileo, haciendo de éste un sujeto siempre del todo especial y superior a cualesquiera otros¹³⁷.

El mito de la ininteligibilidad de Jesús de Nazaret y de su carácter incomparable en el judaísmo del siglo I es un cuento de hadas¹³⁸ que ha sido paulatinamente desmontado por la crítica histórica desde que su escalpelo se aplicó al cuerpo textual de las Escrituras cristianas. Se ha ido mostrando cada vez con mayor acribia que lo que se presentaba tradicionalmente como un *hápax* es una figura idiosincrásica, sí, pero comprensible en el heteróclito judaísmo de la época¹³⁹. Sin embargo, sería ingenuo

¹³⁵ Una cosa es reconocer diferencias e idiosincrasias, y otra muy distinta convertirlas en contraste, abismo o rivalidad (que sí parecen haberse dado entre los seguidores de uno y otro sujeto). Por supuesto, las diferencias pueden entrañar oposición, pero a nuestro juicio en este caso los datos disponibles deben ser forzados para ser leídos de tal modo.

¹³⁶ En otros trabajos he mostrado detalladamente los intereses ideológicos en juego en muchos aspectos de la investigación sobre la figura de Jesús. Cf. F. Bermejo Rubio, “Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las ‘tres búsquedas’ del Jesús histórico (y II)”, esp. pp. 75-109; *Id.*, “The Fiction of the ‘Three Quests’”, esp. pp. 243-250.

¹³⁷ “John is seen, at best, to represent how Judaism should have been, as far as the Church saw it –primed and ready to be eclipsed by Christianity” (Taylor, *John the Baptist*, p. 7).

¹³⁸ “A fairy tale”, tal como lo denominó justamente Ed Parish Sanders (*Jesus and Judaism*, p. 24).

¹³⁹ “The uniqueness of the ‘Christ-event’, which usually encodes the death and resurrection of Jesus, is a double claim. On the ontological level, it is a statement of the absolutely alien nature of the divine protagonist (*monogenes*) and the unprecedented (and paradoxical) character of his self-disclosure; on the historical level, it is an assertion of the radical incomparability of the Christian ‘proclamation’ with respect to the ‘environment’. For many scholars of early Christianity, the latter claim is often combined with the former, so as to transfer the (proper, though problematic) theological affirmation of absolute uniqueness to an historical statement that, standing alone, could never assert more than relative uniqueness, that is to say, a quite ordinary postulation of difference” (J. Z. Smith, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, 1990, p. 39).

soslayar el hecho de que las necesidades emocionales e ideológicas de aquellos para quienes la historia es ancilar con respecto a la fe en un ser misterioso y carente de parangón siguen operativas, aunque en el ámbito académico hayan debido ser progresivamente refrenadas y refinadas, por lo que afloran en modos cada vez más sutiles.

La distorsión de la figura de Jesús tiene, obviamente, nefastas consecuencias para una aproximación científica al judaísmo del Segundo Templo y, por extensión, a los orígenes del cristianismo. Hoy en día, esa distorsión es tanto más peligrosa cuanto que en ciertos círculos se sigue produciendo sistemáticamente, pero no de modo flagrante sino en forma de obras que son presentadas por sus autores como historia cuando, en realidad, el análisis muestra una y otra vez que constituyen productos híbridos en los que la reconstrucción histórica ha sido –en ocasiones, casi de modo imperceptible– impregnada de conclusiones debidas tan solo a prejuicios religiosos y/o teológicos. Poner al descubierto esta suerte de mistificaciones continúa siendo, lamentablemente, un deber intelectual del todo necesario.