



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

Jesús de Nazaret: Un mesías singular.
Acercamiento a través de las fuentes primarias y
las *Quests* del Jesús histórico

Jesus of Nazareth: A Singular Messiah. An
Approach through Primary Sources and the
Quests for the Historical Jesus

Autor

Ángel Leza Basallo

Director

Gabriel Sopena Genzor

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS. GRADO EN HISTORIA

Año académico 2025/2026

Vendrán muchos usurpando mi nombre y diciendo “Yo soy”, y engañarán a muchos. Cuando oigáis hablar de guerras y de rumores de guerras, no os alarméis; porque eso es necesario que suceda, pero no es todavía el fin.

Marcos 13, 6-7

RESUMEN

Este trabajo analiza la figura histórica de Jesús de Nazaret desde una perspectiva comparativa, contextualizándolo en el judaísmo del Segundo Templo. Por medio de fuentes primarias cristianas y no cristianas, se examinarán sus enseñanzas, junto a su relación con la Ley mosaica y la secta farisea. Asimismo, se tomarán en consideración las concomitancias y diferencias de carácter entre Jesús y otros pretendientes mesiánicos de los siglos I a. C. y I d. C. Este estudio se apoya en la historiografía crítica en torno a Jesús, especialmente en la *Third Quest*, y contempla sus criterios de historicidad para cotejar las fuentes primarias. Se abordan también las tensiones políticas y religiosas de la Judea romana, así como las distintas sectas judías de aquel contexto. Se ha tratado igualmente su posteridad a través de Pablo de Tarso. En suma, Jesús representa una figura singular por su forma de abordar de la Ley, en clave de legislador, y no de intérprete. Sin embargo, su método pedagógico, hace ver que a la vez se hallaba claramente inserto en su contexto histórico, el judaísmo del Segundo Templo.

Palabras clave: Jesús, Ley, Mesianismo, *Third Quest*, Pablo, Segundo Templo, Flavio Josefo.

ABSTRACT

This work analyzes the historical figure of Jesus of Nazareth from a comparative perspective, contextualizing him within Second Temple Judaism. Through both Christian and non-Christian primary sources, his teachings are examined alongside his relationship with the Mosaic Law and the Pharisaic sect. Likewise, the study considers the similarities and differences in character between Jesus and other messianic claimants of the 1st century BC and 1st century AD. This research draws on critical historiography concerning Jesus, especially the Third Quest, and considers its criteria of historicity to compare the primary sources. It also addresses the political and religious tensions of Roman Judea, as well as the various Jewish sects of that context. His legacy through Paul of Tarsus is also discussed. In sum, Jesus represents a unique figure for his way of approaching the Law—as a legislator rather than as an interpreter. However, his pedagogical method shows that he was nonetheless clearly embedded in his historical context: Second Temple Judaism.

Keywords: Jesus, Law, Messianism, Third Quest, Paul, Second Temple, Josephus.

ÍNDICE

1.	INTRODUCCIÓN, OBJETIVOS Y METODOLOGÍA	5
2.	HISTORIA DE LAS INVESTIGACIONES	6
3.	MESIANISMO JUDÍO.....	10
3.1.	Contexto político: desde Pompeyo hasta el 66 d. C.....	10
3.1.1.	Las sectas del judaísmo de la época.....	12
3.2.	Concepto y evolución de la esperanza mesiánica judía hasta el siglo I a. C.....	14
3.2.1.	Dos grandes perspectivas: teoría y práctica.....	15
3.3.	Ejemplos notorios de mesías	16
3.3.1.	Onías, el marcador de círculos.....	16
3.3.2.	Teudas	17
3.3.3.	Judas Galileo.....	18
3.3.4.	Juan el Bautista	19
3.3.5.	Revuelta del 66-74 d. C.	20
4.	JESÚS, “EL CRISTO”	22
4.1.	Fuentes	22
4.1.1.	Arqueología.....	22
4.1.2.	Cristianas.....	22
4.1.3.	No cristianas.....	24
4.2.	Una amplia actividad (e ignominiosa muerte).	25
4.3.	Exacerbación mesiánica VS Jesús: concomitancia y diferencia	27
4.4.	Jesús y los fariseos, o la plenitud de la Ley.	29
4.4.1.	La parábola como herramienta.....	32
4.5.	La posteridad de Jesús y Pablo de Tarso.....	33
5.	CONCLUSIONES.....	36
6.	BIBLIOGRAFÍA.....	37
6.1.	Fuentes	37
6.2.	Estudios	38
7.	ANEXOS	45
7.1.	Anexo I: Correspondencia de Plinio el joven con Trajano (Cartas X, 96).....	45
7.2.	Anexo II: <i>Testimonium Flavianum</i> (AJ XVIII, 63-64)	46
7.3.	Anexo III: Las Bienaventuranzas (Mt 5, 1-12)	47
7.4.	Anexo IV: Invectivas contra los escribas y los fariseos, o los “ayes” de Jesús (Mt 23, 13-36)	47

1. INTRODUCCIÓN, OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

La figura de Jesús de Nazaret ha sido una de las más conocidas e influyentes de toda la historia humana. Claramente este factor justifica automáticamente toda investigación en torno a él, y más, dentro de la disciplina histórica. Igualmente, la motivación de este estudio parte de la necesidad de entender mejor las raíces culturales y religiosas de Occidente, por medio de uno de sus más determinantes actores. Es menester para una buena comprensión de este personaje, situarlo en el contexto del judaísmo del Segundo Templo, clima caracterizado por una enorme efervescencia política y social. Así las cosas, este trabajo propone enmarcar a Jesús en aquel entorno judío tan marcado por el mesianismo, la escatología, y lo apocalíptico, en resumidas cuentas. Desde una perspectiva histórico-crítica, se ha procedido también a analizar la relación individual de Jesús con otros pretendientes a mesías de los siglos I a. C. y I d. C. Se han tenido en cuenta paralelismos y diferencias. Para ello, han sido sometidas a crítica las principales fuentes literarias de la Antigüedad sobre Jesús, cristianas y no cristianas. Se ha actuado de igual modo para todo lo relativo a su contexto histórico, o al análisis de personajes adyacentes a él.

De este modo, se ha pretendido contrastar la actividad y enseñanza del Nazareno, para en última instancia, confirmar su carácter singular. Para buena parte de lo tratado, han sido fundamentales los resultados de la búsqueda crítica del Jesús histórico¹, corriente iniciada en el siglo XVIII. Concretamente, este trabajo debe en buena medida a la llamada *Third Quest* (Tercera Búsqueda), en cuanto a conclusiones y método. Es cierto que cuenta con más de cuatro décadas de bagaje. No obstante aún no ha sido igualada de modo solvente en los mencionados aspectos, a pesar de que recientemente algunos autores declaren haberla superado. Cabe referir sin embargo a las limitaciones de este trabajo. Las fuentes primarias a las que se ha accedido no se hallan en su idioma original, sino que son traducciones recientes. Asimismo es importante notar que la literatura crítica apoya la mayoría de la información aquí contenida. No menor límite es la distancia en espacio y tiempo al objeto de estudio, más allá de los requisitos de este ejercicio.

Se pretende analizar la figura de Jesús de Nazaret de modo individual, con el objetivo de hallar las particularidades que le otorgaron la influencia de la que aún goza hoy día. Mediante la síntesis de las conclusiones alcanzadas por la *Third Quest*, se busca entender el momento actual del debate académico. Asimismo, se han tenido en cuenta los criterios de historicidad propuestos por esta corriente, así como su aplicabilidad al presente trabajo. Para

¹ Ver el capítulo 2, “Historia de las investigaciones”.

lograr todo ello, ha sido contextualizado Jesús en primer lugar. Así, se han tratado los acontecimientos más relevantes de la Judea romana en los años circundantes a su actividad. Esto es, entre la intervención de Pompeyo en Palestina (63 a. C.) y la Primera Guerra Judía (66 d. C.). Se han analizado también los grupos político/religiosos, o “sectas” más importantes de la sociedad judía. Posteriormente se ha abordado de modo resumido la historia de la noción mesiánica en la religión judía y su evolución hasta la época en que nació Jesús —la transición entre el siglo I a. C. y el I d. C.—. Visto esto, se mostrarán cinco ejemplos relevantes de personajes de esa época, que fueron considerados mesías en Israel. Acto seguido será tratado Jesús propiamente, valorando cinco aspectos clave para comprender su persona desde una perspectiva histórica. Dentro de este capítulo, en primer lugar, se ha entrado en la problemática de las fuentes en torno a él. Después, se ha realizado una introducción biográfica, y seguidamente se ha comparado a Jesús de modo directo con los cinco mesías del apartado previo. El siguiente apartado ha atacado la enseñanza de Jesús, su relación con la ley mosaica y los fariseos, junto su método: la parábola. Por último, se ha visto la posteridad del movimiento de Jesús en las décadas posteriores a través de Pablo de Tarso. Se ha considerado apropiado asimismo incluir un apartado de anexos al final del trabajo con reproducciones de fuentes textuales relevantes para con los objetivos planteados. Estos son el *Testimonium Flavianum*, la correspondencia de Plinio el joven con Trajano, las Bienaventuranzas, y el discurso de los “ayes” de Jesús a los fariseos.

Respecto a la metodología del estudio, esta se ha basado en el análisis historiográfico y la revisión crítica de fuentes. En primer lugar se ha hecho una revisión bibliográfica general, por medio de la lectura de obras fundamentales sobre el tema escritas durante el último siglo. Cabe destacar, entre otros autores a Klausner (1989), Varo (2005) o Benedicto XVI (2007). Se ha llevado a cabo posteriormente un análisis comparativo, basado también en fuentes primarias, tanto cristianas (el Nuevo Testamento) como no cristianas (Flavio Josefo o la Misná). Con ello ha sido posible establecer paralelos y diferencias entre Jesús y los demás mesías analizados, así como definir correctamente ambos objetos de estudio. Se ha valorado también el uso de los criterios de historicidad de la *Third Quest*.

2. HISTORIA DE LAS INVESTIGACIONES

La investigación en torno a Jesús asociable al sobrenombre “histórico”, se remonta convencionalmente a la tradición ilustrada. Se considera su inicio con la obra de Reimarus de 1778. Marcaría un claro punto de inflexión, al introducir el análisis crítico en los Evangelios (De la Serna, 2020). En su libro *Von Zweicke Jesu und seiner Jünger* (Del propósito de Jesús

y sus discípulos), concibe como fracasado el movimiento de Jesús, pues entiende que su objetivo era en realidad liberar del yugo romano a Israel (Klausner, 1989). Durante el siglo XIX se registró un nada desdeñable incremento de biografías sobre Jesús, de tal modo que para 1906, Albert Schweitzer contaba con material más que suficiente cuando publicó su *Von Reimarus zu Wrede* (Historia de la investigación sobre la vida de Jesús, en posteriores traducciones). Esta misma obra originaría, en su traducción inglesa, el convencionalismo «quest» para clasificar las etapas de la investigación histórica en torno a Jesús de Nazaret. Esta compilación crítica, podría decirse, cierra una etapa y abre otra, ya que capta sobresalientemente los principales rasgos de lo escrito a lo largo del siglo XIX. Subraya, por un lado, que todos los Jesús que había contrastado son más una proyección de los pensamientos de cada autor, que del propio nazareno. Llama también la atención la enorme distancia interpuesta entre la noción de Jesús como producto histórico y el “Cristo de la fe”, observándose interpretaciones diametralmente opuestas sobre el mismo personaje entre cristología clásica e investigación histórica (Tuñí, 2007).

Siendo Schweitzer el momento en que, según esta clasificación convencional de los últimos dos siglos y medio de historiografía de Jesús, colapsa la *Old Quest* (antigua búsqueda), lentamente el foco fue desplazándose hacia el estudio de la construcción de los evangelios, hasta llegarse a Rudolf Bultmann. Bultmann rechazaba de estos su sentido histórico, notando solo su veta “kerigmática”: no hay para él forma fehaciente de reconstruir la vida del fundador del cristianismo (Vargas-Machuca, 2002). Su concienzuda digresión filológica en *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921; traducida, *Historia de la tradición sinóptica*), peca sin embargo de excesiva rotundidad en cuanto a negar absolutamente el valor histórico y literario de los sinópticos. Continúa ciñéndose a que “El Cristo que es proclamado, no es el Jesús histórico, sino el Cristo de la fe y del culto” (Bultmann, 2000, p. 432). Sería uno de los propios discípulos de Bultmann, Ernst Käsemann, quien con su conferencia de 1953 *Das Problem des historisch Jesus* (El problema del Jesús histórico), renovarían sobremanera el panorama académico para muchos, iniciando la *Second Quest*, o segunda búsqueda (Gisel, 2004). Una de sus más singulares características, es la introducción del llamado criterio “de semejanza” para asegurar la verosimilitud de cualquier discurso o acción de Jesús de Nazaret. Con él, se rechaza todo elemento de continuidad de Jesús respecto a su contexto judío, por entender que implique una adición ficticia de la tradición (por ejemplo, cuando reconoce la autoridad de la Torá). Obviamente, la única excepción posible en ese sentido vendrá dada cuando el gesto de Jesús en cuestión no pueda ser atribuido ni al judaísmo ni al cristianismo primitivo, y en general resulte desagradable incluirla, pero sin embargo esté (Marguerat, 2008).

Así las cosas, esta línea sería explorada en los años venideros por otros alumnos de Bultmann, como Günther Bornkamm o Hans Conzelmann (Gisel, 2004).

En cuanto a la *Third Quest* (tercera búsqueda), es clásica la referencia a Wright (1992) para su caracterización, que aun temprana, se sigue considerando paradigma. Entiende que, si bien es obvio que no hay un criterio homogéneo para su definición, todos estos autores se hallan unidos por la conexión con la afluencia de estudios en torno al judaísmo del Segundo Templo, así como por valorar —a diferencia de los bultmannianos— fuentes del siglo I, como Flavio Josefo. Igualmente destaca una metodología asimilable a la historiografía habitual, reconociendo la problemática inherente al manejo de los evangelios sinópticos como principal fuente. Wright establece sus primeros pasos con la obra de Vermes de 1973, y ya su consolidación plena a partir del trabajo de Meyer de 1979, subrayando por otro lado que “cuanto más nos acercamos al presente, más difícil se hace definir patrones y movimientos”². En este punto, uno no puede pasar por alto las perspectivas de E. P. Sanders en su producción escrita, particularmente en *Jesús y el judaísmo* (2004)³. Viendo a Cristo antítesis del judaísmo, entra en sus polémicas con escribas y fariseos, los pormenores de su muerte, y el desarrollo del posterior movimiento cristiano.

Según Del Cerro (2008), otro de los denominadores comunes a esta tercera búsqueda es la ampliación en calidad y cantidad de los conocidos como “criterios de historicidad”, cuyo empleo varía asimismo de autor a autor. Basándose en J. Meier, esgrime que muchos investigadores siguen optando por el mencionado “de semejanza”, si bien tampoco son sus detractores pocos. Así, su principal crítica, es cómo tiende a acabar desdibujando a Jesús mientras lo aísla de judaísmo y primer cristianismo. Por su parte, el criterio “de testimonio múltiple”, como deja entrever el nombre, dará por válido aquello que converja en diversas fuentes, siendo este uno de los más valorados. Es empleado asimismo del criterio “de coherencia”, que acepta lo que es coherente a lo verificable por otros medios. Un quinto criterio es el “de rechazo y ejecución”; que pretende averiguar qué provocó por lo que a Jesús respecta su violenta muerte de cruz —constatada a su vez por Josefo o Tácito—. Gerd Theissen valora especialmente el “de plausibilidad histórica”, para reconocer la influencia de Jesús en el cristianismo primitivo, manteniéndolo inserto en su contexto judío. El último de los más importantes criterios de historicidad es el de “presunción histórica”, cuyo objeto es dilucidar si tiene validez, quien afirma una prueba como histórica o quien la niega.

² Originalmente “*the closer we get to our own day, the harder it is to plot patterns and movements*” (Wright, 1992).

³ Publicada originalmente en 1985 como *Jesus and Judaism*.

Por otra parte, J. D. Crossan cuenta con un libro cuya mención es indispensable para todo estudio mínimamente riguroso: *Jesus: vida de un campesino judío* (1994)⁴. Destaca por valerse también de la historiografía convencional (autores como Hobsbawm o Braudel), la arqueología o la sociología. Igual de valorada es la obra de G. Theissen, de la que resalta *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. (2005)⁵. Encasilla a Jesús entre otros movimientos mesiánicos, con una metodología, análisis y herramientas eminentemente sociológicas. Extrae, en esencia, que en medio de aquella agitación, Jesús también encabeza una “revolución de valores”, que con el tiempo encontró su lugar en la sociedad helenística.

John P. Meier también ha logrado hacerse un nombre en la tercera búsqueda, por su monumental obra de cinco volúmenes, *A marginal Jew* (1991-2016)⁶. En el primero de ellos, *The roots of the problem and the person* (Las raíces del problema y la persona; 1991), se sumerge en cuestiones de método y problemas varios de la “búsqueda”. Dialogando con el contexto cultural y las fuentes disponibles, visita la familia y primeros años de Jesús. En la segunda entrega, *Mentor, Message and Miracles* (Mentor, mensaje y milagros; 1994), explora la influencia de Juan el Bautista en él, así como sus milagros y el concepto de “Reino de Dios” en su prédica. *Companions and competitors* (Compañeros y competidores; 2001), entiende que Jesús tuvo poco o nada que ver con que los doce fuesen un movimiento estable a largo plazo. Subraya, por otra parte, que seguramente sus disputas con los fariseos fuesen posteriores adiciones cristianas en los evangelios. *Law and Love* (Ley y amor; 2009), responde a “enigmas” como la contradicción latente en que Jesús afirmase refrendar la Ley a la vez que varios de sus presupuestos la niegan frontalmente. Del último libro de la serie, *Probing the Authenticity of the Parables* (2016)⁷, resalta entre sus conclusiones el no atribuir la mayoría de las parábolas de la tradición canónica o apócrifa al “Jesús histórico”. Da solo cuatro de ellas por seguras, por confluencia de varias fuentes. En la última década, unido al claro desgaste de los criterios de historicidad, se ha situado en boga una *New Quest* (nueva búsqueda). De la mano de Crossley, se habla de elaborar una historia social de la investigación de carácter “metacrítico”, e igualmente de comprender a Jesús como componente inserto en el judaísmo de la época (Hernández Valencia y Gómez Erazo, 2024).

⁴ El original en inglés de 1991, se titula *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*.

⁵ El original es *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte* (2004).

⁶ Traducido como “Un judío marginal”.

⁷ Traducido como “La autenticidad de las parábolas a examen”.

Por último, dentro de nuestras fronteras, vale la pena destacar a tres de los más insignes investigadores de los últimos años. Uno de ellos es Antonio Piñero, que en *Aproximación al Jesús histórico* (2018), avala la existencia del “Jesús histórico”, pero no necesariamente del presentado por el cristianismo. Sirviéndose de un exhaustivo método de crítica textual, otorga especial valor a los evangelios apócrifos. En general, no oculta la ausencia de datos certeros. Francisco Varo, por su parte, en *Rabí Jesús de Nazaret* (2005), emplea un estilo accesible, pero sin dejar de lado el contexto cultural o las fuentes disponibles (paganas, judías o arqueológicas). Así, muestra a Jesús como un rabino judío de inéditas perspectivas y métodos, a pesar de ciertas similitudes con sus homónimos de la época. Armand Puig, por su *Jesús. Una biografía* (2005) merece igualmente ser referido en este orden. En él puede verse una estructurada recopilación de lo investigado hasta el momento, para dar una reconstrucción crítica de Jesús, pero otorgando gran protagonismo, amén de diversas fuentes no cristianas, al evangelio de Juan.

3. MESIANISMO JUDÍO

3.1. Contexto político: desde Pompeyo hasta el 66 d. C.

En el siglo I a. C., Roma se vio obligada a intervenir en el Mediterráneo oriental a razón de la expansión del rey Mitrídates del Ponto sobre sus dominios al norte de Asia Menor. Tras dos guerras, en el 66 a. C. el Senado concedió a Pompeyo poderes extraordinarios para combatirle. Aprovechando el caos de los restos del reino seléucida por entonces, decidió en el 65 a. C. anexionarse la zona, creando la provincia de Siria. A la vez, las disputas intestinas en Palestina le sirvieron como justificación para enviar a uno de sus legados. Así, en el 63 a. C. Pompeyo asedió Jerusalén. Se hizo con ella, e impuso un tributo a la misma y sus inmediaciones, dejando a Hircano gobernar la ciudad. Pompeyo avasalló zonas periféricas como esta, Judea, para mantener a raya a los partos en Asia Menor (Saulnier y Rolland, 2006). Tras la guerra con Pompeyo (49 a. C.), César recompensó con cargos a Hircano y Antípatro, su consejero. Al morir César (44 a. C.), Antípatro nombró gobernadores a sus hijos, Herodes y Fasael, en vistas de derrocar con su dinastía a los asmoneos. En el 41 a. C., por su apoyo en la batalla de Filipos (42 a. C.), Herodes y Fasael fueron nombrados tetrarcas de Judea por Marco Antonio. Sin embargo, en el 40 a. C., una invasión parta obligó a Herodes a huir a Roma (Fasael se suicidó), de donde logró de Octaviano y Marco Antonio su beneplácito para atacar Judea, así como una legión. Finalmente, en el 37 a. C., Herodes se convirtió en rey de Judea (Sacchi, 2019).

Herodes aseguró su continuidad gracias a depender de Roma y buscar su agrado. Entre sus acciones, destacan sus purgas al sanedrín, la eliminación de rivales políticos diversos, o el elegir personalmente al sumo sacerdote (Holzapfel, 1996). Llegamos así al 4 a. C., fecha de la muerte de Herodes: el grueso de su herencia quedó dividida entre tres de sus hijos. Galilea y Perea fueron para Herodes Antipas, tetrarca desde el 4 a. C. hasta el 39 d. C. Tuvo a Jesús y a Juan el Bautista bajo su jurisdicción; llegó a tener una estrecha relación con el segundo, al menos hasta que lo mandó ejecutar (Mc 6, 17-29). Amigo de Tiberio, perdió el favor imperial con Calígula. Filippo, por su parte, recibió la zona del norte, totalmente helenizada, y de la que fue tetrarca hasta el 34 d. C., en que muere. Para Arquelao fueron Judea, Samaría e Idumea. Su turbulento gobierno, del 4 a. C. al 6 d. C., quedó marcado por una férrea oposición, y una serie de acciones brutales. Flavio Josefo indica que finalmente, una delegación de judíos y samaritanos se puso de acuerdo para denunciar ante Augusto “la crueldad y tiranía de este hombre” (AJ⁸ XVII, 342-344), de tal manera que acabó depuesto por el emperador y exiliado a la Galia (Tassin, 2009).

A partir del 6 d. C., el gobierno de Judea fue asignado a funcionarios romanos del orden ecuestre; hasta el 41 d. C. “prefecto” (ἑπαρχος), y del 44 al 66 d. C. “procurador” (ἐπίτροπος). El primero de estos títulos —con el que según una inscripción hallada en 1961 se conocía a Poncio Pilato—, alude a un cariz eminentemente militar para con el puesto; por su parte el segundo, designaba en origen a los responsables de las finanzas personales del *princeps*. Según este fue tomando poder respecto al Senado, acabó evolucionando en un cargo estatal, orientado a las provincias imperiales. En la práctica, las atribuciones de ambos títulos terminaron por ser casi las mismas (Sanders, 1993; Schürer, 2014). Durante las dos primeras décadas de administración romana directa, a pesar de la incrementada presión fiscal, se vio una relativa calma en Judea. Por lo general, fueron respetadas las costumbres judías, como el sábado. Con Tiberio (14-37 d. C.) fueron procuradores Valerio Grato y Poncio Pilato, los que más duraron en el cargo. Empero, aumentó sustancialmente la conflictividad con Pilato: según relata Josefo (AJ XVIII, 55-59; GJ⁹ II, 169-174), este pretendió introducir en Jerusalén estandartes con la imagen del César, aun conociendo que la Ley prohibía las imágenes. Amén de otras trifulcas, se atribuye a este hostil personaje el juicio y crucifixión de Jesús (AJ XVIII, 63-65; Mt 27, 11-26; Mc 15, 1-15; Lc 23, 1-25; Jn 18, 28-40). El más destacado incidente con Calígula

⁸ *Antigüedades Judías*, libro de Flavio Josefo.

⁹ *La Guerra de los Judíos*, libro de Flavio Josefo.

(emperador, 37-41 d. C.), fue su intento de instalar el culto imperial en el Templo de Jerusalén: moriría justo antes de lograrlo (Jacobson, 2019).

Según Gabba (1999), brevemente se reunificó el reino de Herodes en su nieto Agripa I, hasta que a su muerte (44 d. C.), Claudio (emperador del 41 al 54 d. C.) designó a Fado como procurador. Entre otras revueltas, tuvo que aplastar la rebelión del falso profeta Teudas¹⁰ (AJ XX, 97-99). Llegaría después Tiberio Alejandro, seguido por Cumano en el 48 d. C. A razón de una serie de episodios violentos entre galileos y samaritanos, se le destituyó en el 52 d. C. por Antonio Félix, que hasta el 60 d. C., se vio obligado a funcionar en un tensísimo contexto. Entre rebelión y rebelión, es conocida su intervención contra “el egipcio”; insurgente al que confunden con Pablo en Hechos 21, 38. En el 60 llegó Porcio Festo, que hasta su muerte en el 62 d. C. enfocó su mira en combatir la guerrilla rebelde. Con los dos últimos procuradores antes de la guerra, Albino, y Floro, la situación era enormemente desesperada. Disturbios terroristas constantes de extremistas, o griegos de Cesarea en armas contra la minoría judía —entre otros varios acicates—, acreditan el veredicto de Tácito (Historias V, 9): “Duró con todo eso la paciencia de los judíos hasta Gesio Floro, procurador, en cuyo tiempo comenzó la guerra”¹¹.

3.1.1. Las sectas del judaísmo de la época

En torno a los años de Jesús, el judaísmo gozaba de una rica variedad tanto de rito como de magisterio. Así, se dividía en varios grupos o sectas, cuya caracterización, partiendo de lo religioso, permeaba también las esferas de lo político y lo social, como elementos distintivos. Se conoce que a la vuelta del exilio de Babilonia, para evitar nuevos castigos divinos, se procuró no transgredir más la Ley. De este modo, se fraguó poco a poco la convicción de que las Escrituras no contenían la totalidad de la revelación de Dios a Israel. Esto se juntó con otras diferencias teológicas y culturales. En ese sentido, los fariseos, cuyo nombre viene de lo que en arameo significa “separar”, se basaban en la fidelidad a la tradición de los padres de Israel. Activos ya en el 150 a. C., fue criticada por Jesús su obcecación excesiva con tradiciones ajenas o contradictorias a la Ley. Creían en la resurrección en la medida en que uno fuese fiel a la Torá, escrita y oral. Jesús se hallaba en directa oposición a ellos porque no creía que tuviesen autoridad divina (Mt 21, 23-46). Fue bastante crítico en general con su piedad exterior, que, por buscar el aplauso del resto, descuidaba las actitudes interiores (Mt 23, 25)¹². Su tradición,

¹⁰ Véase 3.3.2.

¹¹ El ulterior desarrollo del conflicto será desarrollado en 3.3.5.

¹² Véase 4.4 y el Anexo IV: *Invectivas contra los escribas y los fariseos, o los “ayes” de Jesús*.

sin embargo, ha sido, de todas estas, la que más continuidad ha llegado a tener, llegando a ser la postrera base de la Misná¹³ (Sibley, 2019).

El segundo mayor de estos grupos es el saduceo, representado habitualmente en los evangelios junto a los fariseos en sus enfrentamientos con Jesús. La denominación proviene de Sadoq, sumo sacerdote de tiempos de David (II Sam 8, 17; 15, 24). Basándose en Ez 40, 46, consideraban, tanto simpatizantes como beneficiarios, que solo este linaje era válido para el sumo sacerdocio. La mayoría de la información sobre ellos se fundamenta en los rollos de Qumrán, Josefo, el Nuevo Testamento o la Misná: no dejaron ningún documento. Asociados a la aristocracia o al sumo sacerdote, se asumen bastante más influyentes ante los romanos que ante el pueblo. En lo doctrinal, no creían en la inmortalidad del alma (AJ XVIII, 16-17), ni en la predestinación. Igualmente rechazaban para la interpretación de la Ley todo lo que no se hallase escrito, a diferencia de los fariseos. Se conoce que eran más duros que estos en lo que a castigar respecta. Algo que comparten con los demás grupos —salvo con los cristianos—, es la centralidad de la Torá —no de Cristo—. Su carácter minoritario abocó su irremisible desaparición tras la destrucción del Templo en el 70 d. C. (Lee-Barnewall, 2013). En cuanto a los esenios, la mayoría de la información disponible se constriñe a los rollos de Qumrán, que desde su hallazgo en 1947 complementan las descripciones de Josefo, Filón de Alejandría o Plinio el Viejo (no hay rastro de ellos en los evangelios). Se separaron del resto a la par que los fariseos, durante la época de Judas Macabeo, solo que estos se exiliaron al desierto. En régimen semiconventual vivían: una de sus comunidades era desde el 150 a. C. la de Qumrán. Creían en la resurrección de los muertos y eran esmeradamente escrupulosos con las reglas de pureza. Se consideraban el ejército santo que combatiría con Dios y sus ángeles el día señalado para el triunfo de los piadosos. La revuelta del 66 d. C. acabó también con ellos (Saulnier, Rolland y Billon, 2016).

Sobre los zelotes, Klausner (1989) los asume —como los tres anteriores— producto de la revuelta macabea, y con origen en los *jasidim*, grupo previo a su vez. Los entiende una versión extrema de estos, si bien no unos asesinos como Josefo (GJ VII, 268-270). Ya en época de Herodes “se limitaban a añadir a su devoción por la Ley (...) el deber de defenderla con la espada” (Klausner, 1989, p. 198). Pero se les conoce sobre todo por su actividad durante la revuelta del 66-70 d. C., al menos si nos ceñimos a Josefo. Sobre el apóstol Simón “llamado

¹³ Colección de tradiciones rabínicas redactada por el rabí Yehudá el Príncipe hacia el 200 d. C. Suplementa, complementa, clarifica y sistematiza los decretos de la Torá. Sirvió de base para los posteriores talmudes de Jerusalén y Babilonia (Wald, 2007).

Zelotes” (Lc 6, 15), no hay consenso: algunos lo relacionan con un pasado subversivo (Klausner, 1989), y otros con un particular celo respecto a Cristo (Jackson, 1996). Respecto a los “herodianos” (Mc 12, 13; Mt 22, 16), por otro lado, se ha teorizado incluso si eran una secta que tenía por mesías a Herodes, o a alguno de sus descendientes. Lo más verosímil, no obstante, es que el término aludiese a cortesanos, generales, y demás adictos al régimen de los Herodes (Meier, 2001).

3.2. Concepto y evolución de la esperanza mesiánica judía hasta el siglo

I a. C.

Aunque no fuese representado explícitamente en la Biblia salvo en fechas bastante tardías, el concepto de mesianismo siempre ha gozado de un enormemente profundo arraigo en el universo conceptual judío. No es de extrañar, por ello, que a lo largo del tiempo se asistiese a múltiples formulaciones al respecto, independientes de la Biblia (Talmon, 1992). Según Roberts (1992), en el canon hebreo (esto es, en el Antiguo Testamento), la palabra “mesías” (מָשִׁיחַ), originalmente significaba “ungido”, y no se empleaba en modo alguno para designar a una figura futura cuya llegada fuese a iniciar una era de salvación. Igualmente, en el libro de Daniel, la acepción de “mesías” es previa a tal noción (Dan 9, 25-26), puesto que realmente tiene por referencia a personajes históricos. Asimismo, Roberts (1992) señala la importancia de algunos textos realizados en principio como propaganda político/teológica del rey del momento (Sal 2; Sal 110; Is 9,6). Por el devenir de acontecimientos en los reinados de Salomón y David, pasó a ser voz común la creencia teológica de que David había sido elegido por Dios como su rey, y Jerusalén su ciudad. Enseguida esta idea mutó hacia la descendencia completa de David. Así, otros textos proféticos empiezan a conformar una primigenia esperanza en un rey aún por llegar, a tenor de un complicado momento de la historia israelí, a finales del siglo VIII a. C., en que se añoran los gloriosos días del imperio davídico. Para Roberts (1992) van incluidos en este orden conocidos pasajes como Isaías 11,10; Oseas 3, 5 o Miqueas 5, 1-5. De la época post-exílica, por otro lado, es necesario referir a la profecía en Malaquías 3, 23; sobre la llegada de Elías, antes del gran día de Dios.

En cuanto a la progresiva consolidación del ideal, Talmon (1992), subraya que la actitud crecientemente crítica hacia los presentes monarcas, acabó derivando, por parte de los profetas, en una esperanza en un rey aún por llegar. A todo ello contribuyó en buena medida el primer exilio a Babilonia del 586 a. C.: sin duda en Isaías queda representado este anhelo a medio plazo. Se conoce, por otra parte, una doble concepción de la materialización del mismo, a

juzgar por la Biblia Hebrea y los “rollos de Qumrán” —al menos durante la época inmediatamente posterior al exilio—. En resumidas cuentas, se esperaba al mismo tiempo, un mesías laico davídico, y un ungido del linaje sacerdotal de Aarón, a razón de la “diarquía” impuesta tras el exilio (Talmon, 1992).

Smith (1910) destacó una serie de pasajes apócrifos que reflejan de manera muy clara estas esperanzas entre los israelitas durante los años circundantes a Jesús. Los Salmos de Salomón, escritos poco después de morir Pompeyo, son fiel testigo de cómo ante la debilidad de la dinastía asmonea, se retroalimentaron las esperanzas en un rey davídico. Tras describir a los macabeos como usurpadores, se habla sobre el esperado hijo de David¹⁴, que devolvería la pureza de la nación, para que el pueblo de Dios cumpla su misión como guardián de su culto. Por otra parte, en el libro de Enoc, se habla del “Hijo del hombre” como alguien nombrado y elegido por Dios antes de la creación. Llegado a este estatus celeste, se apunta asimismo a que está llamado a juzgar el mundo. Este tránsito hacia lo eterno queda confirmado en el apócrifo II Esdras, donde se manifiesta expresamente al Mesías como el hijo de Dios, que redimirá a los judíos. En otra parte, asimismo, se menciona que el Más Alto redimirá a la creación entera mediante su hijo. Smith (1910, p. 360) asocia la naturaleza de estos pasajes a “un desarrollo exegético del hijo de hombre en Daniel¹⁵, y del hijo de Dios en el segundo salmo”¹⁶.

3.2.1. Dos grandes perspectivas: teoría y práctica

Esta prevalencia en las interpretaciones judías durante la época del Segundo Templo de un mesías Davídico, quedó confirmada especialmente a partir de la dominación romana. Más allá de las muchas referencias rastreables al respecto, así en literatura canónica como apócrifa, esta esperanza en torno al siglo I d. C. pasó de lo abstracto a lo concreto. En aquellos años, se conocieron varios pretendientes mesiánicos: todos ellos eran seres humanos, independientemente de que se les asociase o no cualidades sobrenaturales. A pesar de la prevalencia del aspecto político, nunca quedó totalmente de lado lo sobrenatural. Se les consideraba agentes de Dios, si bien no salvadores en el sentido cristiano. Igualmente se asumía la sangre davídica, aunque en la práctica el pretendiente mesiánico debía legitimarse mediante sus hazañas (Flusser, 2007).

¹⁴ Confróntese con Mc 10, 47.

¹⁵ Dan 7, 13.

¹⁶ Originalmente “*an exegetical development from the Son of Man of Daniel and the Son of Yahweh of the second psalm*”.

Al respecto, vale la pena traer a colación la clasificación que Stegemann y Stegemann (2001) hicieron de estos movimientos. Estos fenómenos de tinte apocalíptico/milenarista, pero salpicados de carga religiosa, los definen como “reacciones indirectas de protesta ante el caos socio-económico y político-religioso” (p. 227), originadas en los estratos más bajos de la sociedad israelí. Así, una de sus categorías son los taumaturgos, donde entra Onías “el trazador de círculos” (ver 3.3.1). Habla también de “profetas oraculares” (p. 230), que sin renunciar de forma clara a la violencia (como Jesús o Juan el Bautista), tampoco se hallan encaminados *ex professo* hacia la revolución. Inscribe en una sección aparte a Juan el Bautista, de cuyo movimiento resalta su cariz penitencial y profético/carismático en su particular orientación (ver 3.3.4). Queda por último el “bandolerismo social” (p. 241), que designa a individuos fuera de la ley, que en sociedades rurales, se rebelan contra la opresión unipersonal —Roma en este caso—. Judas Galileo es fiel representante de esta familia¹⁷ (Stegemann y Stegemann, 2001).

Sin embargo, el pensamiento rabínico tenía una perspectiva algo diferente a lo que fueron estos pretendientes. Entendían al mesías como un rey que redimiría y gobernaría Israel en el clímax de la historia humana; instrumento del que se serviría Dios para establecer su reino. En general, este mesías escatológico, era entendido al mismo tiempo como “profeta, guerrero, juez, rey y maestro de la Ley” (Blidstein, 2007, p. 112). Estaba llamado a arrogarse las visiones de los profetas, a derrotar a los enemigos de Israel, a devolver al Pueblo de Dios a su tierra, y en general, a inaugurar una época de dicha física y espiritual. Llama la atención la imagen de su llegada triunfal a Jerusalén montado en un asno¹⁸, o el que diversas tradiciones talmúdicas adscriban su nacimiento a Belén, basándose en Miqueas 5, 1. No obstante, en el judaísmo rabínico, tanto anterior como posterior al siglo I d. C., el mesías nunca se sitúa por encima de Dios o el cumplimiento de la Torá¹⁹ (Bildstein, 2007).

3.3. Ejemplos notorios de mesías

3.3.1. Onías, el marcador de círculos

Honi ha-Meaggel, u Onías, el marcador de círculos, fue un rabí judío del siglo I a. C., por cuyos milagros logró tal reconocimiento, que dos siglos y medio después apareció en la Misná (Ta'anit²⁰ 3, 8):

¹⁷ Ver 3.3.3.

¹⁸ Zac 9, 9-10. Confróntese con Mt 21, 1-11; Mc 11, 1-11; Lc 19, 29-40 y Jn 12, 12-19.

¹⁹ En ese sentido, véase 4.4.

²⁰ Este tratado toca, como su nombre en hebreo indica, los “días de ayuno”.

“Ocurrió una vez que dijeron a Onías, el marcador de círculos, que orara para que descendiesen las lluvias. Les dijo que salieran y metieran dentro las estufas de Pascua para que no se deshicieran. Oró, pero no descendieron las lluvias. ¿Qué hizo? Trazó un círculo, se colocó en el centro y dijo ante Él: «Señor del universo, tus hijos se han dirigido a mí por cuanto que yo soy como un hijo de casa ante Ti. Juro por tu gran Nombre que no me moveré de aquí en tanto que no desciendan las lluvias». Comenzaron entonces a desprenderse unas gotas. Exclamó: «No he pedido esto, sino la lluvia de las cisternas, de las fosas y de las grutas». Comenzó luego a llover con furia. Exclamó: «No es esto lo que pedí, sino lluvia de benevolencia, de bendición, de generosidad». Descendieron las lluvias con moderación (pero continuamente), de modo que los israelitas tuvieron que salir de Jerusalén al monte del Templo a causa de la lluvia. Se le acercaron y le dijeron: «Del mismo modo que oraste para que descendieran las lluvias, ora para que cesen». Les dijo: «Id y ved si la piedra de los errantes ha desaparecido». Simeón ben Sataj envió a decirle: «Si tú no fueras Onías, te impondría una excomuni6n. Pero ¿qué puedo hacer yo contigo? Tú te comportas con Dios como un importuno y Él cumple tu voluntad, como un ni6o que importuna a su padre y 6ste le satisface su deseo. De ti dice la Escritura: *Alégrense, pues, tu padre y tu madre, y g6cese la que te engendr6*»”.

Su historia es narrada para introducir la ley seg6n la cual la comunidad debe clamar a Dios para su ayuda (haciendo sonar el *sofar*); y cu6ndo no es apropiado, como en este caso. Como puede verse, al no representar peligro el exceso de lluvia, Onías no reza para que termine. Si se le llam6 (no queda claro si fue el gentío o los rabíes), es porque se sabía de la efectividad de sus oraciones. Sin embargo, incluso un santo carismático como 6l se ve subsumido a las reglas de los rabíes: sabe —como los rabíes—, que pedir a Dios que cese en su favor puede llegar a ser peligroso. Su deseable comportamiento para el judaísmo rabínico lo elev6 al estatus de rabí. En suma, lo que se busca, es hacer de Onías un modelo de piedad personal (Avery-Peck, 2006). Vale la pena tambi6n reparar en la noticia de Josefo sobre este personaje (AJ XIV, 22-24). Situado en medio de la guerra entre Hircano II y Arist6bulo II, se narra su martirio en el a6o 64 a. C., por negarse a pedir a Dios —dado el favor que tenía con 6l— que acabara con el bando de Arist6bulo (Ron, 2017).

3.3.2. Teudas

En Hch 5, 34-40, un distinguido rabí, Gamaliel, intervino en el Sanedrín comparando el destino de otros mesías y agitadores previos con el movimiento cristiano. Así pues, afirma:

“hace algún tiempo se levantó Teudas, que pretendía ser alguien y que reunió a su alrededor unos cuatrocientos hombres; fue muerto y todos los que le seguían se disgregaron y quedaron en nada”. Sobre este testimonio hay que considerar, por un lado, la cronología que atribuye al hecho: previa a Judas Galileo, al cual sitúa a su vez en época del censo de Quirino (6 d. C.). Mientras, Josefo (AJ XX, 96-98), atribuye erróneamente sus acciones a la época de Fado, cuatro décadas después. Salvo por ese detalle, el relato coincide y amplía en buena medida el discurso de Gamaliel, mencionando cómo este “mago” pretendía abrir en dos el Jordán, y llevarse al desierto a sus seguidores y sus pertenencias. Finalmente, la multitud fue presa de las autoridades, y Teudas, decapitado. Aunque es imposible conocerlo con certeza, es altamente probable que Teudas pretendiese liderar un nuevo éxodo, como Moisés, pero inverso, para liberar a Israel de la esclavitud —romana—, partiendo las aguas (Éx 14, 21; Jos 3, 13).

Aparentemente, todo apunta a que fue un movimiento pacífico (Horsley y Hanson, 1985); hay que decir, no obstante, excesivamente dependiente de espectaculares prodigios (a diferencia de Jesús, que de modo explícito rechazó dar “señal del cielo” alguna²¹). Por otra parte, es menester considerar la visión de Crossan (1994, p. 196) respecto a este pseudoprofeta. Para él, buscaría “preparar desde allí una nueva incursión en Palestina, ya fuera, en términos racionales y naturales, en forma de invasión militar, o bien, en términos mágicos y sobrenaturales, en forma de intervención divina”. Teniendo todo esto en cuenta, no sorprenden ni su violento final, ni sobre todo su falta de posteridad, pues no hay apenas registros conocidos más allá de los mencionados en Hechos y Josefo.

3.3.3. Judas Galileo

En la misma intervención en que señalaba el fracaso del movimiento de Teudas (3.3.2), el fariseo Gamaliel refiere también a Judas Galileo, del cual sus escasas noticias nos llegan también por Flavio Josefo. En cuanto a este último material, hay que tener en cuenta que en él se evita cualquier alusión explícita a la tradición mesiánica judía, en aras de no incomodar al poder romano (Horsley, 1984; Bermejo Rubio, 2016). Dos grandes incidentes se mencionan en cuanto a este personaje en la obra de Josefo. En el primero, en el 4 a. C., es presentado a la par que otros personajes, como un bandido que aprovechó el momento de inestabilidad derivado de la muerte de Herodes para tratar de hacerse con el poder real (AJ XVII, 271-272; GJ II, 56). Tras completar este saqueo al palacio (Miralles Maciá, 2004), su nombre vuelve a aparecer a razón del censo de Quirino en el 6 d. C. Aquel año, decidió llamar a la libertad a los judíos a

²¹ Mc 8, 11-13.

base de no pagar el tributo a Roma, no aceptando a nadie que no sea Dios como amo (AJ XVIII, 6-10; 23-25). Fundó entonces “una secta propia que no tenía nada que ver con las demás” (GJ II, 118). Se asocia normalmente este grupo con el partido zelote, y sus ya mencionadas características; como la llamada a la acción violenta por Dios contra el gobernante pagano (Freyne, 1980).

Volviendo a Josefo, su fragmentario carácter hace que no exista consenso en el mundo académico para definir si es la misma persona Judas de Gamala (o de Galilea), que Judas, hijo de Ezequías. Si tomamos la tesis de Hengel (1989), es plausible que antes de fundar su corriente filosófica se erigiese en pretendiente a mesías. Realmente, Josefo solo indica que Judas se convirtió en líder de este nuevo movimiento. Más allá de eso, apenas puede conocerse otro desenlace que el que deja ver Gamaliel décadas después, quedando en suma más interrogantes que respuestas respecto a Judas. Por otro lado, Horsley (1984), niega categóricamente esa asunción, mientras que autores más recientes como Haaland (2009) o Bermejo Rubio (2016) no llegan a tomar una postura concluyente, dejando más que clara la intrincada naturaleza del asunto.

3.3.4. Juan el Bautista

Juan el Bautista fue un profeta oracular del siglo I d.C., de enorme importancia en el Nuevo Testamento por su rol como precursor de Jesús. Siendo sus únicas fuentes conocidas el Nuevo Testamento y Josefo, su proclama puede ser resumida en la inminente ira de Dios para los israelitas faltos de fe (Mt 3, 2-10). Solo el arrepentimiento, la purificación ritual (Jn 3, 25) y las obras de justicia lograrían contener esa escatológica ira. El bautismo en el Jordán, por otra parte, se entiende en él como un símbolo de la vuelta al seno de Dios, “de conversión para perdón de los pecados” (Mc 1, 4). El que se le conociese como “bautista” deja claro el énfasis que haría en este ritual (Hollenbach, 1992). En cuanto al movimiento que conformó en vida (no pretendía establecer ninguna comunidad independiente como los esenios), contaba como medios principales para lograr ese arrepentimiento necesario para el inminente Reino de Dios, la oración y el ayuno²², además del rito bautismal. Ello fue lo que le hizo ser tan seguido: tenía discípulos por toda Galilea, que seguían estas prácticas; de entre los cuales, si nos atenemos a Jn 1, 35-40, reclutaría después Jesús a varios de sus doce apóstoles (Kraeling, 1951).

²² Véase también Mc 2, 18-22. Jesús es acusado de no instar al ayuno a sus discípulos, a diferencia de los de Juan o los fariseos, a lo que contesta: “¿Pueden acaso ayunar los invitados a la boda mientras el novio está con ellos? Mientras tengan consigo al novio no pueden ayunar”. Añade al final: “el vino nuevo en pellejos nuevos”. Este pasaje subraya en qué medida es Jesús a quien refiere Juan cuando habla del que va detrás de él.

Por su parte, en *Antigüedades Judías* (XVIII, 116-119), Josefo menciona brevemente a Juan el Bautista, y su muerte a manos de Herdoes Antipas, “por temor a que esa enorme capacidad de persuasión que el Bautista tenía sobre las personas le ocasionara algún levantamiento popular (puesto que las gentes daban la impresión de que harían cualquier cosa si él se lo pedía)”. Este episodio, recogido también en los sinópticos (Mt 14, 1-12; Mc 6, 17-29; Lc 9, 9), es fiel testigo de la magnitud de su movimiento, y cómo se tradujo en la inquietud de unas autoridades que optaron finalmente por encarcelarlo y ejecutarlo. Al hilo de esto, refiere Josefo lo siguiente (AJ XVIII, 117): “recomendaba incluso a los judíos que practicaran las virtudes y se comportaran justamente en las relaciones entre ellos y piadosamente con Dios y que, cumplidas estas condiciones, acudieran a bautizarse”. Sin embargo, en un momento dado, Juan llegaría a afirmar (Mt 3, 11): “yo os bautizo en agua para conversión; pero aquel que viene detrás de mí es más fuerte que yo, y no soy digno de llevarle las sandalias. Él os bautizará en Espíritu Santo y fuego”²³. Juntando esto con la pregunta que le lanzó a Jesús estando prisionero: “¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?” (Lc 7, 19²⁴); no es difícil confirmar su rol, valga reiterar, de precursor de Jesús.

3.3.5. Revuelta del 66-74 d. C.

Como ha podido verse en 3.1, para el 66 d. C., la situación en Judea era, en líneas generales, insostenible. La inseguridad, junto a la opresión político-económica de Roma, propiciaron un claro clima de desánimo entre la gente de a pie, sobre el que germinaron pretensiones revolucionarias varias. El definitivo detonante vino de la mano del procurador Gesio Floro, cuando se hizo en aquel año con el tesoro del Templo. Puesto que ni él, ni el tetrarca de Galilea Agripa II, fueron capaces de controlar la situación, el procurador de Siria, Cestio Galo, se vio obligado a intervenir con refuerzos. Sin embargo, Manahem, hijo de Judas Galileo (ver 3.3.3), se hizo con la ciudad de Masada, y junto a su contingente rebelde, trajo armas a Jerusalén, y liquidó a los que aún creían en la paz con Roma; el sumo sacerdote Ananías, entre ellos. El hijo de este último, Eleazar, capitán de la guardia del Templo, conspiró y asesinó a Manahem por sus pretensiones regias. Josefo cuenta (GJ II, 441-448) que cuando fue capturado, se dirigía a rezar “con su actitud arrogante y vestimenta real”. Así, en medio de tal caos, los judíos sublevados lograron repeler las fuerzas de Cestio Galo, propiciando que ahora sí, hasta los más moderados se uniesen a la causa. Extendida la revuelta, fue nombrado

²³ Véase también Mc 1, 7-8 y Lc 3, 15-18.

²⁴ De igual modo, Josefo explica que fue trasladado a la fortaleza de Maqueronte, y posteriormente ejecutado allí (AJ XVIII, 119). Véase también Mt 11, 1-6.

comandante de Galilea Josefo hijo de Matías (Flavio Josefo), quien dejaría su testimonio años después en *La guerra de los judíos* (Bloom, 2010).

Al morir Nerón, en junio del 68, las legiones del general Vespasiano habían subyugado ya Galilea. Sin embargo, en Roma, la sucesión al trono imperial no se resolvió completamente hasta diciembre del 69 d. C., en que el propio Vespasiano fue encumbrado definitivamente como emperador. Durante aquel año y medio de indecisión, en Jerusalén, mientras, los rebeldes entraron en un círculo de luchas internas. Juan de Giscala, al frente del bando más radical, se acabó imponiendo, no dando otra opción al pueblo que recurrir a Simón bar Giora, jefe de una banda armada, para librarse de su tiranía. No dejaron de luchar estos dos entre sí hasta que el general Tito, hijo de Vespasiano, en el 70 d. C. (y con la situación ya resuelta en Roma), se hallaba a las puertas de Jerusalén. Unieron fuerzas, pero ya era demasiado tarde; de modo que, tras meses de asedio, las tropas de Tito arrasaron con la ciudad santa en agosto de aquel año. Únicamente resistió al asedio romano la fortaleza de Masada, que acabó cayendo igualmente en el 74 d. C. No sería perseguido a la postre el judaísmo, que recibiría el estatus de *religio licita* (Varo, 2013; Sorek, 2008).

En cuanto al cariz mesiánico de esta revuelta, siendo Josefo —además de Tácito— la principal fuente primaria, se ha argüido ya (3.3.3) cómo este evita toda referencia explícita a esta clase de pretensiones, por condescendencia con el Estado romano. No obstante, Grabe (2023) sostiene que dentro de las motivaciones religiosas de la guerra, la ideología mesiánica jugó un papel fundamental. Esta sirvió, teñida de connotaciones apocalípticas, para justificar buena parte de la actividad paramilitar entonces observada. De hecho, afirma que muchos de estos rebeldes se arrogaron atributos reales, principal indicador de toda pretensión mesiánica. Esto irremediablemente conduce a reconsiderar la figura de Simón bar Giora, como principal representante de esta vertiente en aquellos años. En palabras de Josefo, los notables locales “le obedecían como a un rey” (GJ IV, 509-510). Algo después dice que era “aclamado por el pueblo como salvador y benefactor” (GJ IV, 575). Incluso, se ha hipotetizado (Kanael, citado en Fuks, 1985-1988) que monedas de la época con la leyenda “Año cuatro (...) de la redención de Sión” correspondan a este personaje en tanto a su talante mesiánico. Pero el episodio más reseñable en ese sentido es el que protagonizó en el Templo, justo antes de ser capturado por los romanos. Josefo expone cómo a modo de argucia se escondió con sus más allegados en una galería subterránea de la zona, para después emerger a la superficie vestido de blanco y púrpura, buscando una apariencia mística, siendo acto seguido encadenado y puesto bajo custodia (GJ VII, 26-31). Aunque hay autores totalmente reacios a esta perspectiva, como Fuks (1985-1988),

todo parece apuntar a que Simón bar Giora se presentó ante el mundo como el mesías, y efectivamente, era percibido como tal²⁵. Lo creyese, o no, es innegable que aprovechó astutamente las circunstancias; no obstante liberar al Pueblo de Dios por la vía violenta era, como se ha visto, imposible.

4. JESÚS, “EL CRISTO”

4.1. Fuentes

4.1.1. Arqueología

Tal y como acredita Puig (2005, p. 25), “las fuentes sobre Jesús de Nazaret revisten un carácter eminentemente literario”. Así, en lo que a la arqueología respecta, la información que aporta es útil para contextualizar la Galilea en que Jesús vivió. No obstante, “la arqueología ni puede ni se atreve a decirnos quién es Jesús o qué dijo”²⁶ (Schuler, 2007, p. 117). Por ello, no sorprende el hecho de que reconocidos biógrafos del Nazareno, como Piñero (2008) o Meier (1991), no dediquen ni una línea a esta fuente. En resumidas cuentas: hoy por hoy existen “reconstrucciones del mundo galileo de Jesús”²⁷ (Schuler, 2007, p. 114), pero no vidas de Jesús a través de la arqueología.

4.1.2. Cristianas

La mayoría de la información conocida sobre Jesús se concentra en el Nuevo Testamento, y en particular en los evangelios canónicos: Mt, Mc, Lc y Jn. De los tres primeros se dice que se basan en un “material histórico común” (Flusser, 1975, p. 21). Estos evangelios reciben el nombre de “sinópticos”. Hay cierto consenso en la exégesis histórico-crítica hacia ubicar tal material común en el propio evangelio de Marcos, y en una fuente hipotética denominada “Q”, o “logia”. “Q” (del alemán *Quelle*, fuente), ordinariamente se asocia a las palabras de Jesús que aparecen en Mt y Lc y no en Mc. Así pues, se considera que Mt y Lc se basan en dos fuentes. En primer lugar, de tradiciones propias independientes entre sí; y en segundo lugar, de la fuente “Q”. Según esta ampliamente difundida teoría, “Q” habría sido una compilación de “dichos de Jesús”, sin apenas contenido narrativo. Escritos en griego entre el 40 d. C. y el 50 d. C. (antes de la guerra del 70²⁸), se entiende que habrían sido difundidos por carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo (Stanton, 1992). Igualmente, se ha teorizado, sin por ello contradecir lo anterior, que el material único a Mt y Lc puede proceder de otras dos

²⁵ Y quizá también Manahem, si nos atenemos al pasaje de Josefo sobre él antes mencionado.

²⁶ Originalmente “*Archaeology does not and dares not tell us who Jesus is or what he said*”.

²⁷ Originalmente “*reconstructions of the Galilean world of Jesus*”.

²⁸ Ver 3.3.5.

fuentes escritas adicionales. Estas han recibido el nombre de “M” y “L”, respectivamente (Stein, 1992).

De los canónicos, se asume el más antiguo el evangelio de Marcos. Tradicionalmente, se ha considerado que fue elaborado mediante las enseñanzas de Pedro en Roma, gracias a su intermediario, Juan Marcos. Aunque se conoce que fue escrito en torno al 70 d. C., es discutido si fue antes o después de la destrucción del Templo (Mc 13, 2). Probablemente partiese el evangelista de varias fuentes previas, a las que dio un barniz teológico coherente. El de Mateo, por su parte, presenta a Jesús como la plenitud de la Ley y los profetas: su verdadera interpretación. De ahí el énfasis en mostrar a Jesús como maestro, y sus preceptos como algo para ser proclamado al mundo. Así, no sorprende que los discursos de Jesús —reagrupados de Marcos— supongan el axioma del texto. Fue probablemente escrito en Siria entre los años 80 y 90 del siglo I d. C. Sobre el de Lucas, cabe subrayar que presenta a Jesús como el ungido de Dios que viene a salvar a los débiles. De polémica cronología (entre la destrucción del Templo y el 150 d. C.), pobres, pecadores, o mujeres son mencionados especialmente. En suma, ofrece su propio esquema de Jesús, basado en fuentes previas, dando relieve a la ya existente tradición (Theissen y Merz, 1999). A su vez, el de Juan, que aparece a finales del siglo I d. C., parece haber usado similares fuentes tanto para narraciones como para sentencias. No obstante, uno de sus rasgos más destacados es su marcado interés cristológico, que, en síntesis, opaca todo posible reflejo con los sinópticos. De hecho, buena parte de su contenido, especialmente los signos, parte de una fuente independiente, llamada convencionalmente “de los *semeia*²⁹” (Theissen y Merz, 1999; Schnackenburg, 1980; Blackburn, 1992). Por otra parte, vale decir que aunque, ciertamente, la tradición joánica es más pobre que la sinóptica, es innegable que aporta información adicional. Por ello, no es desdeñable su valor, incluso desde el punto de vista histórico (Schnackenburg, 1980).

En cuanto a los evangelios apócrifos, son fruto de la explosión de este tipo de escrito tras aparecer el de Marcos (a instancias de Pedro). Sin embargo, para el siglo II, el panorama era en general confuso y contradictorio, de ahí que la Iglesia estableciese el canon de los cuatro evangelios. Los más reseñables de aquellos que fueron excluidos del mismo son los de tendencia gnóstica, como el de Tomás, el de los egipcios, o el de Pedro. De contenido sincrético (aunado con ideas grecolatinas o judías), estos evangelios solían agrupar doctrinas esotéricas poniéndolas en labios de Jesús. Existen, aparte, otros evangelios, descritos como literatura

²⁹ Del griego antiguo *σημεῖα*, señales.

edificante legendaria. Allí entrarían el relato de la infancia de Tomás, o el protoevangelio de Santiago (Jeremias, 1990). A tenor de la relevancia de todos estos como fuente, obsérvese el veredicto de Meier (1991, p. 139). Para él los cuatro evangelios canónicos “parecen ser los únicos documentos extensos que contengan bloques significativos de material relevante”³⁰. Siguiendo con esa valoración, el resto del Nuevo Testamento apenas ofrece pequeños indicios sobre la vida de Jesús, muchas veces directamente dependientes de los evangelios (Meier 1991; Burton, 1900).

4.1.3. No cristianas

En efecto, la mayoría de nuestro conocimiento sobre Jesús procede de fuentes cristianas cercanas temporalmente a él. Pero también fue abordado por algunos escritores judíos o romanos, en tono polémico normalmente. Plinio el Joven (c. 61 – c. 113) en su literatura epistolar, ofrece al emperador Trajano, entre el 111 y el 112, un informe sobre las actividades de los cristianos, en el cual menciona a Cristo. Así, refiere al emperador cómo “todos, adoraron tu estatua y las de los dioses y blasfemaron de Cristo” (Cartas, X, 96)³¹. Suetonio (c. 70 – c. 140), por otro lado, en sus *Vidas de los doce césares* declara cómo en época de Claudio, este expulsó a los judíos de Roma. Señala a “Cresto” como su principal instigador, al que sin duda, confunde con Cristo. No obstante, el historiador Tácito es el más relevante de los testimonios romanos. En *Anales* (116 d. C.), al detallar el incendio de Roma del 64 d. C., menta a los cristianos. Llega a decir (XV, 44, 3): “Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato”. Jesús también hace acto de presencia en la literatura rabínica judía, usualmente a modo difamatorio, dado que su movimiento constituía una herejía. Destaca el pasaje del Talmud Sanedrín 43a, en el que se expone como advertencia el juicio y ejecución de Jesús (Van Voorst, 2008).

Sin embargo, el testigo judío más fiable de Jesús es Flavio Josefo, en sus *Antigüedades Judías*. Aunque tiene un pasaje en que habla de Santiago “hermano del llamado Jesucristo”³² (XX, 199), destaca sobre todo el *Testimonium Flavianum* (XVIII, 63-64)³³. Allí describe someramente a Jesús, y afirma incluso “éste era el Cristo”. Sobre esta última sentencia en particular, se asume que tiene una alta probabilidad de constituir una interpolación cristiana de

³⁰ Originalmente “*turn out to be the only large documents containing significant blocks of material relevant*”.

³¹ Reproducida íntegramente en el Anexo I: *Correspondencia de Plinio el joven con Trajano*.

³² Véase también Gal 1, 19.

³³ Para el fragmento completo, ver el Anexo II: *Testimonium Flavianum*.

entre los siglos II y III d. C. Así, Orígenes consultó la versión original, mientras que Eusebio de Cesarea ya conocería esta hipotetizada como apologética antipagana (Petrantoni, 2018)³⁴.

4.2. Una amplia actividad (e ignominiosa muerte).

Jesús nació en vida de Herodes el Grande (Mt 2, 1), en Belén³⁵, y se crio en Nazaret. Fue bautizado de adulto en el Jordán por Juan el Bautista, tras cuyo encarcelamiento (3.3.4), iniciaría su prédica itinerante del reino de Dios. El reino de Dios, iniciado con su propia actividad, llamaba a la conversión, y tenía por fin un cumplimiento auténtico de la voluntad de Dios, y con ello, de la Ley. Su propio estilo de vida, célibe, pobre e itinerante suponía una perfecta representación de lo que pretendía transmitir: una absoluta confianza en Dios³⁶. Para Jesús, solo era posible la consecución de este reino mediante el amor a Dios y al prójimo, llegando incluso al amor a los enemigos (Mt 5, 43-44). Realizaría en primer lugar esta llamada a la conversión en Galilea, dando como primicia el perdón de los pecados. No hacía falta estar iniciado para poder escucharle, como sí pasaba con los esenios. De entre los seguidores con que contó, seleccionó a sus conocidos Doce como mensajeros de primer orden. A la postre, serían estos el núcleo de la comunidad de discípulos, y principales portadores de la tradición de Jesús. (Schneider, 2005; Gnilka, 1993).

Es verdad, en cuanto a su muerte, que los evangelios no pasan de una presentación esquemática de los hechos, *ergo*, no se conocen con seguridad las causas ni los culpables. Sí se aprecia notoriamente un continuo contraste entre éxitos y fracasos, que conduce inevitablemente a la cruz. Es menester considerar, por otro lado, que Jesús y su movimiento no iban en modo algunos dirigidos al poder político (sea Herodes o Roma). De lo contrario, se mencionarían en los evangelios otras ciudades más cercanas al mundo grecolatino, como Séforis o Tiberíades. Sin embargo, el acto verdaderamente decisivo para Jesús fue dirigirse a Jerusalén, “la ciudad del gran rey” (Mt 5, 35³⁷). Era previsible un final violento, algo de lo cual Jesús era plenamente consciente. Para sus discípulos, la llegada a Jerusalén era su gran esperanza de contemplar el reino de Dios (Lc 19, 11). Lo cierto es que Jesús buscaba manifestar la irrupción del reino de Dios que implica su palabra, y que el gentío tomase posición respecto a su persona. Puede hipotetizarse que episodios como su entrada triunfal en la ciudad, o la

³⁴ Para Geza Vermes (1973, p. 79), no obstante, “es poco probable que se trate de una interpolación introducida por un falsificador cristiano posterior” (“*their (...) interpolation into the account by a later Christian forger is unlikely*”).

³⁵ Según Lc 2 1, 7, aunque el dato es algo polémico.

³⁶ Entre otros, ver Mt 8, 20; Lc 12, 22-32.

³⁷ Véase también Sal 48, 3; Is 66, 1.

expulsión de los mercaderes del Templo hubiesen constituido una provocación para las autoridades judías (Mc 11, 27-33). Solo el prestigio de Jesús puede explicar que no hubiesen intervenido inmediatamente³⁸ (Bornkamm, 1975).

Aun así, puede decirse que la figura del Nazareno en aquellos momentos estaba siendo muy criticada. Sus enseñanzas, sus prodigios, y especialmente su tono amable y acogedor hicieron que gente sencilla de toda Galilea le siguiese, así como algún que otro notable de Judea o Jerusalén. Pero ciertos elementos inéditos en su enseñanza causaron recelos entre los grandes maestros y sacerdotes del Templo, oriundos de las familias más influyentes del pueblo. Las autoridades religiosas estaban inquietas con el revuelo que estaba ocasionando entre el pueblo. En cuanto a la élite imperial, se sentía igual de prevenida, dados los habituales episodios de alzamientos locales (3.1; 3.3.2; 3.3.3; 3.3.5). Oír de un maestro que predicaba un inminente “reino de Dios” no tranquilizaba. Así, su caso fue llevado ante el Sanedrín. Si nos ceñimos a la Misná, no fue un proceso formal, puesto que, entre otras cosas, se exige que se haga de día (Sanedrín 4, 1). No lo causó (totalmente) su actitud crítica hacia el Templo, el halo mesiánico que desprendían sus palabras, o el atribuirse dignidad divina. Fue probablemente lo que motivó el caso la perspectiva de una alteración del *statu quo* en forma de agitación antirromana, que devenga en una situación política todavía peor para los jefes del Templo. En esto, el contencioso fue llevado ante la autoridad romana. El procurador Pilato debió elegir entre aplicar la *coercitio*, para emplear las medidas necesarias para mantener el orden (pena capital incluso), o la *cognitio*, con la que se realizaba un proceso formal con interrogatorio y sentencia según la ley (Varo, 2005).

Poncio Pilato, personaje clave para demostrar la existencia de Jesús (por los muchos registros en que aparece³⁹), también es fiel testigo de la responsabilidad de Roma en la muerte del Nazareno. Y es que, es relativamente habitual entender los evangelios como intento apologético de convencer al poder romano de que la procesión de fe cristiana no implicaba subvertir las instituciones romanas (Winter, 1961). Sin embargo, además de ser representado con un carácter débil e indeciso, el nombre de Pilato es mencionado en la procesión de fe cristiana al menos desde el 215, y no así el de Anás o el de Caifás (sumos sacerdotes⁴⁰). Del mismo modo, cuando Jesús es apresado, en Jn 18, se habla de una “cohorta”, distinguida de los “guardias de los judíos”. Esta solo había podido ser enviada, indudablemente, por el

³⁸ Véase Lc 19, 47-48; Mt 21, 14-16; Jn 12, 19.

³⁹ Ver 3.1; 4.1.3. Puede sumarse también a Filón de Alejandría.

⁴⁰ Lc 3, 2; Jn 18, 24.

governador imperial; por ende, los evangelios no cargan exclusivamente la culpa en los judíos. Asimismo, en ningún momento Lucas habla de condena alguna del Sanedrín, sino que carga las tintas en Poncio Pilato directamente. Pero, con diferencia, el hecho que resalta más esa ausencia de carácter filorromano en los evangelios es la propia crucifixión, pena inconfundiblemente romana (Messori, 1994). Pues, en efecto “la crucifixión no fue una medida punitiva empleada por los judíos o adoptada por las instituciones judiciales judías en ningún momento de la historia”⁴¹ (Winter, 1961, p. 66). Así, finalmente, Jesús sería crucificado por los romanos, con el cargo de sedición, durante la fiesta de la Pascua judía, aproximadamente el 14 o el 15 de Nisán del año 30 d. C. (Schneider, 2005; Green 1992).

4.3.Exacerbación mesiánica VS Jesús: concomitancia y diferencia

Verdaderamente, puede ser calificado de anómalo el carácter mesiánico de Jesús, en vista de ejemplos como los citados previamente (3.3). No obstante, hay que recordar que su *titulus crucis* decía «Jesús el Nazareno, el Rey de los judíos» (Jn 19, 19-20), e igualmente que el título *Cristo* lleva siendo sinónimo y sobrenombre de Jesús desde Pablo⁴². Es bastante poco probable que posteriormente le atribuyesen sus seguidores tan infamante título sin basarse en sus años de actividad. Seguramente la identidad mesiánica de Jesús se asentase en algún momento previo a su padecimiento. Sin embargo, no hay mucho en el evangelio que pueda relacionar a Jesús con la esperanza de un mesías davídico: regio y guerrero (3.2). De hecho, prodigios como los que hizo (resurrecciones o curaciones), suelen ser asociados en la tradición judía a profetas más que a reyes, como Elías⁴³. Aun con todo, hay un acto inconfundiblemente propio de un mesías regio: su entrada triunfal en Jerusalén⁴⁴, en alusión a Zac 9, 9. Por supuesto, el hecho de que lo haga montado en un asno (y no a caballo, como cabría esperar de un rey), es un evidente signo de humildad, alusivo a la profecía. Igualmente, la recreación consciente de paradigmas bíblicos ha sido siempre un denominador común en los profetas escatológicos judíos. Se habla en la profecía, por otro lado, de que su reinado llegaría tras una victoria militar. No obstante, esta puede ser llevada a término por una armada divina, que derroque el poder gentil. En ese sentido, en el Apocalipsis (19, 11-16), es bastante clara la imagen de rey triunfante, como realización plena de toda esperanza mesiánica. También es relevante tener en cuenta el modo en que Jesús lo anticipa durante el proceso ante el Sanedrín (Mc 14, 61-62),

⁴¹ Originalmente “*Crucifixion was not a punitive measure used by Jews or adopted by Jewish judicial institutions at any time in history.*”

⁴² Entre otros: Gal 2, 20; Rom 8,1; I Cor 2, 2.

⁴³ I Re, 17-24; véase también Mt 16, 13-14.

⁴⁴ Ver nota 18.

diciendo: “Sí, yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo”. Así las cosas, a pesar de contar con un perfil marcadamente diferente, Jesús no rechaza en modo alguno el mesianismo davídico (Collins, 2010).

¿Qué más diferencia a Jesús de los demás mesías? Varios aspectos son dignos de recalcar, uno de ellos la autoridad. Jesús consideraba que tenía plena autoridad para hablar y actuar en nombre de Dios. Todo pecador que fuese en pos de él, independientemente de que siguiese o no la Ley Mosaica, tendría un hueco en el reino de Dios. Para aquellos que no se sintieron interpelados, era algo que sonaba arrogante e inapropiado. Pero para quien sí, implicaba un acceso directo a la misericordia de Dios, a base de establecer una relación que culminaría en el reino por llegar. Su autoridad no se hallaba mediada por ninguna organización humana, ni siquiera por la Escritura. Un rabí, derivaba toda interpretación del estudio y la interpretación de la Biblia. Mientras, Jesús (que también trabajó ese aspecto), afirma conocer personalmente al Padre (Mt 11, 27), y es en eso en lo que se basa para instar a las personas a que lo sigan, no en su conocimiento de la Ley. El requisito fundamental es dejarlo todo. Así, llega Jesús a afirmar a los Doce —que lo habían cumplido— que tendrían la potestad de juzgar a las homónimas tribus de Israel. Esto deja ver que conoce la voluntad de Dios, y que tiene poder para llamar a gente a que le siga, sin importar el presente coste. También significa que, si sus seguidores serán jueces de su reino, él solamente tiene a Dios por encima. Es probable, no obstante, que Jesús se considerase algo más que (o no solamente) mesías, sobre todo si consideramos Mt 4, 8-10, cuando es tentado por el diablo de hacerse rey del mundo terreno. Se consideraba Hijo de Dios, y eso es algo que se ve por todo el canon evangélico⁴⁵ (Sanders, 1993).

Ha podido verse en Onías (3.3.1), que Jesús cuenta con precedentes dentro del judaísmo en cuanto a personajes capaces de derivar de su intimidad con Dios prodigios sobrenaturales. Normalmente, estos personajes son denominados “carismáticos” en el judaísmo. Curar enfermos, posesos y malditos, o perdonar los pecados, es un rasgo típico del judaísmo carismático, algo con lo que, por consiguiente, Jesús converge. Asimismo, estaba muy arraigado en el judaísmo de la época considerar al diablo origen de toda enfermedad y pecado. Respecto a Jesús, en cierto modo sus habilidades sobrenaturales le alinean con esta caterva de profetas. Por otro lado, se constata en personajes como Onías o Hanina ben Dosa, que la

⁴⁵ Especialmente Mc 14, 61-62. Destacan asimismo: Mc 1, 11 (se oye la voz de Dios llamándole “mi Hijo amado”); Lc 4, 41 (los demonios le llaman “Cristo” e “Hijo de Dios en la misma frase); Mc 15, 39 (conversión del centurión).

relación con Dios es algo más informal y alejada de la literalidad mosaica (al igual que con Jesús). Esto es algo que los alejó de la aprobación de la ortodoxia halájica (Vermes, 1973).

Volviendo a su vocación como mesías davídico, hay que decir que su audiencia (los Doce incluidos), esperaba que en algún momento Jesús liberase *manu militari* a Israel⁴⁶. Hay que recalcar, empero, que esas no eran sus aspiraciones, en tanto que dijo: “mi Reino no es de este mundo” (Jn 18, 36). En ese pasaje, se ve también, que, a pesar de haber sido su principal ejecutor, Pilato no parecía percibirle inmediatamente peligroso. Tras preguntarle «¿luego tú eres Rey?», y confirmárselo Jesús, continúa su trabajo normalmente, y sigue intentando exonerarle. Merece la pena ponderar también el efecto que pudo tener su origen galileo en el modo en que lo tratarían las autoridades, y más considerando que varios de los pretendientes a mesías expuestos previamente compartían ese origen. Así las cosas, para la autoridad, herodiana o romana, todo personaje con seguidores en la tetrarquía galilea, era un revolucionario en potencia —de ahí la mentada inquietud en 4.2—. En la misma literatura rabínica, “galileo” era sinónimo de renegado y agitador. No sorprende, así, que a Jesús le dijiesen (Jn 7, 41): “¿Acaso va a venir de Galilea el Cristo?”. Muy probablemente las autoridades lo asociasen con precedentes como el de Judas Galileo (o sus descendientes), siendo quizá, una de las grandes motivaciones de su crucifixión (Vermes, 1973; Friedriksen, 2000). No llegan a prevalecer hechos como su buen parecer sobre pagar impuestos a Roma (es notorio Mt 22, 15-22: “lo del César devolvédsele al César”). Tampoco su humilde entrada en asno a Jerusalén, el rechazo a la violencia en su arresto (Mt 26, 52), o cuando enseñó a ofrecer la otra mejilla en el Sermón de la Montaña (Mt 5, 39), entre otros ejemplos. Confirmando esta percepción de las autoridades, llega a decir Dubnov (citado en Vermes, 1973, p. 46): “de Galilea nacieron todos esos movimientos revolucionarios que tanto molestaban a Roma”⁴⁷.

4.4. Jesús y los fariseos, o la plenitud de la Ley.

Dentro de las partes del evangelio volcadas en la enseñanza de Jesús, hay que tener en cuenta que se dividen en acciones, enseñanzas y discursos ante el público general, y de otro lado, aquello que reservó Jesús para transmitir en privado a sus discípulos. Es fundamental considerar esto, así desde el punto de vista de la exégesis, como del de la historia. En cuanto a la proclama de Jesús, no puede olvidarse, que de modo consciente y generalizado, su pilar, y origen es el reino de Dios. Todas sus acciones y palabras son relativas al mismo, y es determinante también en su modo de enseñar. Implicaba temas antitéticos como la salvación

⁴⁶ Véase, entre otros, Lc, 24, 21.

⁴⁷ Originalmente: “*From Galilee stemmed all the revolutionary movements which so disturbed the Romans*”.

para quien lo aceptase, y la ruina de quien lo rechazase, entre otros tantos. Era por otra parte indispensable una disposición plenamente volcada a su consecución, con un *modus vivendi* coherente. Jesús, respondiendo a una iniciativa de Dios, lo que busca es una restauración del orden ideal de las cosas, como se ve cuando habla sobre el divorcio. En Mc 10, 1-12, se ve cómo al ser acosado por los fariseos en cuanto al mismo, cabría esperar que respondiese comentando el pasaje deuteronomico (24, 1). Sin embargo, él declara que su contenido es irrelevante, diciendo que Moisés “Teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón escribió para vosotros este precepto”. Jesús juzga así la Ley, imperfecta, defectiva. Promulgando esto, también, se arroga un tipo de autoridad que solo pertenece al Creador. No analiza ni comenta, sino que emite una orden. En general, lo que pretendía es una Torá para un Israel restaurado, que cumpla con todo rigor la voluntad de Dios. Quería restaurar la norma del Paraíso, una cura para esa dureza de corazón de Israel. Consideraba que era ya hora de los esponsales escatológicos con Israel (Mc 2, 19), y que así lo descubriría en su vida todo el que le siguiese (Meyer, 1979).

En los evangelios, por otro lado, son habituales los conflictos de Jesús con los demás grupos del judaísmo de la época (3.1.1), particularmente con los fariseos, pero también con zelotes y saduceos. La característica principal de los fariseos era una absorta observancia de la halajá como medio principal para santificar Israel. No está claro si los fariseos de la época de Jesús rechazaban de plano la posibilidad de una nueva Torá llegada la época del mesías. Pero desde el presente, parece manifiesto que para este grupo la halajá tenía una trascendencia comparable a la del hecho mesiánico para el cristianismo. Era para ellos el motor de la historia, realización plena de cualquier tipo de escatología: el gran mandamiento, planteado a partir del Deuteronomio. Igual de importante era considerar que de acuerdo a la historia judía desde Moisés, la penosa situación de Israel, se debía a la infidelidad del pueblo ante Dios (3.1.1). Dada la marcada diferenciación que estableció Jesús entre la palabra de Dios, y la interpretación de los escribas (interpretación que criticó fuertemente), la fricción era inevitable. A ello se le ha de añadir el sentido de revelador último y plenipotenciario del designio de Dios que percibían en Jesús. En general, los fariseos entendían que Jesús ofendía en acto y palabra la Torá constantemente. Por su parte, Jesús, los acusó de ser extremadamente escrupulosos con la Ley y la piedad exterior, mientras que ignoran la pureza espiritual (Mt 23, 1-36)⁴⁸. Del mismo modo, señaló cómo el seguimiento *ad absurdum* de la ley del sábado podía acabar con la vida de un hombre por no permitírsele curarlo (Mc 3, 4). Sin embargo, existían también puntos de

⁴⁸ Ver Anexo IV: *Invectivas contra los escribas y los fariseos, o los “ayes” de Jesús.*

encuentro entre Jesús y el fariseísmo, en cuanto a estilo y expresión, sobre todo. Uno de ellos es el uso de parábolas en su prédica, al igual que el judaísmo fariseo (posteriormente rabínico)⁴⁹. Así, se conservan muchas parábolas en la literatura rabínica altamente similares a las usadas por Jesús, dejando claro el acervo común del que partían. Sentencias como “saca primero la viga de tu ojo” (Lc 6, 42) pueden verse también ahí (Maccoby, 1995; Meyer, 1979). No extraña, igualmente, que Jesús fuese también llamado *rabbi*⁵⁰, o que respecto a los fariseos dijese “haced, pues, y observad todo lo que os digan” (Mt 23, 3).

Llegados a este punto, es conveniente preguntarse por los pormenores de la ética de Jesús. Según Piñero (2018), esta era indisoluble de su proclamación del reino de Dios, y contenía en buena medida rasgos ya presentes en el judaísmo, solo que haciendo énfasis en ciertos preceptos. Principalmente se basa en aceptar la soberanía de Dios, y en acatar la ley por Él dictada a Moisés (Mc 1,44; Mt 5,17). La salvación llegaría del verdadero y fiel observancia de la Torá. Jesús buscó su cumplimiento en profundidad, llegando hasta su raíz: en ello se asentaba su relación con Dios. Así, convertirse, significaba para Jesús hallarse totalmente abierto a Dios, aceptando su venida mediante el desprendimiento absoluto de los bienes. Llegado el juicio final, Dios valoraría más el amor al prójimo y la entrega a Él sin reservas, que el celoso cumplimiento de la normativa humana derivada de la Torá (Mc 2, 25-27). Siendo el precepto fundamental el mandamiento del amor, Jesús indica que también hay que amar a los enemigos. No se refiere a adversarios personales, sino más bien a quienes se opongan al reino de Dios (escribas y fariseos en los evangelios). Sin duda, hasta el último momento hay esperanza de que acaben convirtiéndose (Mt 20, 1-16). Así, se entiende como una proclamación radical, en la que, siguiendo a Jesús, y proclamando con él el Reino, se hace uno digno de entrar en él.

Benedicto XVI (2007) afirma que se esperaba del mesías que trajese una nueva Torá, totalmente diferente, y basada en la libertad de seguir a Dios. Con las Bienaventuranzas⁵¹, Jesús da cumplimiento a la ley de Moisés, sin abolirla, como se ve en Mt 5 17-19. La base de todo ello es situarse a igual altura que el Legislador, con su “habéis oído (...) pero yo os digo” (Mt 5, 21-22). Su Yo destaca de un modo que ningún maestro de la Ley puede permitirse. De ahí que se dijese que no enseñaba como hacían los rabíes, sino como alguien que detentaba “autoridad” (Mc 1, 22). Todo ello hacía que el pueblo se hallase enormemente sobrecogido,

⁴⁹ Ver 4.4.1.

⁵⁰ Especialmente eran los doce apóstoles quienes le llamaban así. Véase Mt 26, 25; Jn 9, 2; Mc 11, 21.

⁵¹ Reproducidas íntegramente en el Anexo III: *Las Bienaventuranzas*.

ante una persona que se atreve a hablar con la autoridad de Dios (Mc 1, 27). Sintetiza todo la perspectiva del rabino Jacob Neusner (citado en Benedicto XVI, 2007, p. 135). Considera que, a diferencia de otros profetas que reformaron la Ley, como Isaías, Jesús lo que hizo es no cambiar nada y añadirse “a sí mismo”.

4.4.1. La parábola como herramienta.

Para Benedicto XVI (2007, p. 223), las parábolas “son indudablemente el corazón de la predicación de Jesús. No obstante el cambio de civilizaciones nos llegan siempre al corazón con su frescura y humanidad”. Del mismo modo, existe una clara relación entre las parábolas de Jesús y los *meshallim* que pueden verse por toda la literatura rabínica. Desde el siglo XIX se ha comprobado que guardan similitudes en su composición. Muchas veces convergen fórmulas de dicción, o temas y motivos estereotípicos, cosa que indica que ambas (Jesús y la literatura rabínica) parten de una tradición narrativa común. Por *mashal* (plural *meshallim*) se conocía en la literatura judía de la Antigüedad tardía a toda fábula, historieta o similar. Es una forma tradicional de literatura, que puede ser estudiada perfectamente en cuanto a su estilo y características estereotípicas. En la literatura rabínica se observa en todo su esplendor entre los siglos III y V d. C. Estas últimas probablemente fuesen compuestas por editores midrásicos altamente familiarizados con el lenguaje y las convenciones orales del judaísmo de aquella época. Las de Jesús, al igual que las rabínicas, pueden ser clasificadas en dos categorías en cuanto a su función retórica: elogio y reproche. De estas, pueden derivarse otras a su vez. Existen, por otro lado, cuatro temas básicos. Estos son: la audiencia de Jesús interpelada para con la recepción de su enseñanza o la de Juan el Bautista; la buena preparación para el Reino de los Cielos; explicar por qué Dios premiará o castigará a quien le escuche o le ignore (respectivamente); y el idóneo comportamiento religioso a observar. Hay que decir, que la parábola, parte de un contexto social vivo y oral, y que traspasarla a un medio escrito, hace que el lector pierda referencias. Por ello, en la literatura rabínica, suelen ir acompañadas de explicaciones. Una parábola que ilustra el repertorio de motivos comunes con el judaísmo rabínico es la de los viñadores homicidas (Mt 21, 33-42). Se ven también en el Talmud: un hombre planta un campo; lo arrienda; viaja a otra provincia; pide a los arrendatarios el producto; estos no lo dan al dueño y se rebelan; finalmente el dueño castiga a los arrendatarios. Aunque los objetivos son distintos, es digno de mencionar el uso de similares medios (Stern, 1989).

Por otro lado, Saban (2008) afirma que en la medida en que Jesús fue rabino, empleó parábolas (Sal 78, 2; Os 12, 11). Con ellas, se lograba que cualquier rabino comunicase de

modo directo sus enseñanzas al pueblo llano. Asimismo, era una buena herramienta de contacto entre maestros judíos y gente de a pie. Ello no obsta para que en ocasiones, los apóstoles tuviesen dificultades para entenderlas (Mt 15, 15). Pero, en general, estaban pensadas para llegar al núcleo de la cuestión ética de fondo rápidamente. Así, permitían comprender el sentido de una enseñanza. En Jesús, normalmente, las parábolas, como ya se ha visto, guardan relación con tópicos habituales para su auditorio: agricultores judíos de Galilea y alrededores. Al ser Jesús de la zona, estaba muy al corriente de las condiciones del entorno, y por ello su prédica guarda estrecha relación con la mentalidad de los lugareños. En suma, era un método bastante habitual entre los maestros de la Ley del siglo I d. C. Lohfink (2013, p. 142), por su parte, destaca un lenguaje “conciso y afilado”, que sin embargo también debe a la necesidad posterior de compilar todo en los evangelios.

4.5. La posteridad de Jesús y Pablo de Tarso

Sin lugar a dudas, el cristianismo ha sido la consecuencia más directa y duradera de la prédica y misión de Jesús. Hubo una clara continuidad de esta misión, y por tanto, no se puede decir que concluyese en fracaso. Así, lo que la sucedió, no fue un mero intento de contrarrestar la decepción por su muerte. La secuela de la labor de Jesús arrancó con varios de los discípulos de Jesús declarando haberlo visto vivo de nuevo. Afirmando “Dios le resucitó de entre los muertos” (Hch 15), confirmaban también que Jesús era obra del Primero. Pronto fue asociado con esperanzas de futuro, esto es, a la profecía de Daniel (3.2), y a las figuras del “Hijo de hombre” que estaba por llegar de entre las nubes, y el “Anciano de días”, que recibiría el reino. Del mismo modo, la premonición de la destrucción del Templo⁵², culminada solo cuarenta años después fue percibida por muchos como un signo de su auténtica naturaleza. Es cierto sin embargo, que su muerte, tampoco trajo una plena realización de sus promesas. Su resurrección no dio inicio a la resurrección de los muertos, y el llevar su misión a la gentilidad no encaja al completo con la peregrinación de los prosélitos a Sión, que pretendía (según se ha deducido). No siguió tampoco a su muerte el juicio final, y las expectativas escatológicas extraídas a partir de la interpretación de las palabras de Jesús se fueron desmoronando con el tiempo. Ello no obsta para que lo profetizado se manifestase aun así ante los ojos humanos. Por ello, existía una abierta conciencia de plenitud, asentada en entender que Dios vindicaba la misión de Jesús, a pesar de que esta prosiga de un nuevo y distinto modo a través de ellos. Consiguientemente, la identidad como seguidores de “Cristo”, se asumía también como epítome de la enseñanza y

⁵² Mc 13, 1-2; Lc 19, 41-44; Mt 23, 37-38. Para los pormenores del hecho histórico, ver 3.3.5.

actividad de Jesús. Por su parte, los evangelios, son el segundo mayor resultado a largo plazo de los hechos de Jesús. *Grosso modo*, no parecen indicar ningún síntoma de fricción con el hecho de la resurrección para entender de modo completo su persona. Además, el hecho de que la resurrección de ningún modo fuese esperada, sencillamente aquilató aún más el impacto de su misión previa a la Pascua (Dunn, 2003).

En relación a todo esto, es imprescindible tener en cuenta que entre la muerte de Jesús y las primeras epístolas de Pablo de Tarso a las diversas iglesias del momento, solo hay un colchón de dos décadas. Él es, así, el más temprano testigo del movimiento cristiano al que se tiene acceso de primera mano. Registros de la época hablan de que los primeros grupos del emergente movimiento cristiano se componían de judíos de Jerusalén y otras zonas de la provincia romana de Judea (Palestina). Las más antiguas referencias indican que ya en los años 30 d. C., cuando Pablo se convirtió, ya existían grupos cristianos en Judea (Gal 1, 22-23). Considerando esto último, puede decirse de Pablo, que más que ser una pieza clave en el *nacimiento* del cristianismo, lo fue en su *crecimiento*, ya que el movimiento existía antes de su conversión. Por otra parte, no puede entenderse a Pablo sin el indeleble impacto de su origen judío, sobre todo para el acervo religioso. Por ejemplo: todo apunta a que entendía su misión hacia los gentiles en el modo en que Is 52, 15 lo especificaba, con todas las naciones yendo a adorar al Dios de Israel (Rom 15, 21). Sigue dividiendo el mundo en judíos y gentiles, y ve bien que su pueblo cumpla con la Ley; siempre que no se llegase a rechazar por ello a los gentiles que quisiesen convertirse a la fe en Cristo. En efecto, para él, ya no era la observancia a la Torá la que definía el favor de Dios, sino el aceptar o no a Cristo. De ahí que hubiese cabida para judíos o griegos, hombres o mujeres, y esclavos o libres, siendo “uno en Cristo Jesús”. No obstante, las bases de este movimiento siguieron siendo categorías eminentemente judías, como la alianza de Abrahán, o el cumplir la Ley de Dios (Gal 3, 28-29). Hay que recalcar, sin embargo, que en la cultura judía existía un fuerte rechazo a la divinización de seres humanos (son notorias sus reacciones al culto imperial romano por esos años). Es evidente que hubo un proceso por el cual los judíos cristianos adoptaron tan repelente categoría de manera semiconsciente. Por ello, Pablo muestra su devoción a Cristo en un contexto firmemente monoteísta (Hurtado, 2003).

Con todo esto dicho, cabría afirmar ¿quién era exactamente Pablo de Tarso? Según Loi (1983) nació probablemente entre el 5 y el 10 d. C, y era oriundo del gran emporio de Cilicia, Tarso. Hay que decir que el que usase dos nombres, Saulo y Pablo, era una costumbre habitual entre el judaísmo de la diáspora, siendo uno judío, y otro romano. Como se ve en Hch 22, 3 y

26,5, Pablo vivió durante su juventud en Jerusalén, como discípulo del rabino Gamaliel. Así, como parte del grupo de los fariseos, se distinguía por el celo hacia la Ley mosaica. Este celo le haría rivalizar con el emergente cristianismo, de tal modo que perseguiría duramente a la Iglesia. Sin embargo, por llamada y elección divina, pasó a ser seguidor y apóstol de Cristo, que se le apareció resucitado (Gal 1, 13-16; I Cor 15, 9-10). Según Hch 9, 3; 22, 6 y 26, 12, la aparición se dio en Damasco, aunque este dato no lo confirman las epístolas paulinas. Para Pablo, la visión de Cristo resucitado, le sirvió de garantía de la importancia de su misión apostólica. Así las cosas, se retiró, acto seguido a Arabia, donde permaneció unos tres años, para después volver a Damasco. Posteriormente se dio a ver por Jerusalén durante algunos días, donde se encontró con Santiago y Pedro. Tras un tiempo en Cilicia, entre otros viajes, acabó con Bernabé, que lo invitó a Antioquía para que le ayudase ahí con su misión. Cabe recalcar que las epístolas de Pablo son limitadas para reconstruir de modo totalmente fidedigno toda su misión. No obstante, resultan útiles para conocer (aunque fragmentariamente) su actividad en Grecia o Asia Menor. Tras su tercera estancia en Grecia, recaló en Jerusalén, donde finalmente fue arrestado por un tumulto causado por él en las inmediaciones del Templo. Inmune al peligro de ser condenado por un tribunal judío, fue trasladado a Cesarea, entre el 54 y el 58 d. C., aproximadamente. Pablo, que era ciudadano romano de nacimiento (Hch 22, 28), apeló al tribunal imperial. Finalmente, el procurador Festo ordenó su traslado a Roma, circunstancia que aprovechó para predicar a Cristo por todo el imperio, según se ve en sus epístolas. Acabaría siendo mártir en época de Nerón (64-68 d. C.). No se sabe si llegó a predicar en España, a pesar de que la tradición cristiana lo avale (Bornkamm, 1991; Loi, 1983).

Uno de los elementos cruciales para asentar el movimiento de Jesús en aquella época, fue trasladar la base del movimiento (geográfica y social), del mundo rural al urbano. Hay que decir, que esto debe mucho al origen de cada uno (Nazaret era un pueblo, mientras que Tarso era un importante centro económico). No obstante, ambos eran de profesión artesanos. Sin embargo, el rasgo más destacado de la prédica de Pablo, comparada con la de Jesús, es el énfasis en los gentiles. Asunto polémico entonces, Pablo entendía aun así que Dios le había revelado la identidad oculta de Jesús como su Hijo, noticia que debía llevar a los gentiles. Así pues, consideraba que había recibido de Cristo el don del sacerdocio para llevar a estos el Evangelio (Barbaglio, 2007). En relación a ello, el gran punto de inflexión fue la época que Pablo, auspiciado por Bernabé, tuvo en Antioquía (tercera ciudad del Imperio Romano entonces). Becker (2007) habla de que Pablo fue un gran partidario de hacer misión al margen de la ley judía. Fue allí donde por primera vez, los cristianos (miembros de la federación de

sinagogas hasta entonces) dieron a conocer la fe de Cristo a prosélitos no circuncidados. Enseguida se les instó al abandono del culto pagano y al bautismo. Ello por supuesto generó problemas, hasta el punto de haber judíos que se negaban a comer con paganos. La sinagoga percibió de modo hostil esta misión, *ergo*, la ruptura era inevitable. A largo plazo, hay que notar, la misión pagana gozó de un éxito y expansión mucho mayores que la judeocristiana en Jerusalén. En efecto, Pablo acabó declarando que “en Dios no hay acepción de personas” (Gal 2, 6). Sin plena consciencia del asunto, en Antioquía inició una misión, que pronto terminaría reproduciéndose “a escala mundial” (Becker, 2007, p. 120).

5. CONCLUSIONES

Este trabajo ha permitido mostrar cómo la figura de Jesús de Nazaret se inserta en el judaísmo del Segundo Templo, especialmente en lo que a política y religión concierne. De igual modo, ha podido verse cómo y por qué, en líneas generales, lo trasciende. Jesús es, como mínimo, un fenómeno singular en la historia de Israel. Ello ha podido comprobarse gracias a compararlo con otros pretendientes mesiánicos, observar los pormenores de su enseñanza, y en especial, reparar en su influencia a largo plazo. Así las cosas, es obvio que no fue un mero profeta, sanador o agitador político, y simplemente, el modo en que se relaciona con la Ley judía lo atestigua, por citar un ejemplo. El análisis de las fuentes, por otro lado, revela la complejidad de Jesús como problema histórico. Ha podido verse que la arqueología no aporta información concreta sobre su persona, más allá del entorno en que vivió. No obstante, las fuentes no cristianas muestran la vigencia de su movimiento pocos años después de sus años de enseñanza.

En general, Jesús se muestra como un predicador del inminente reino de Dios, cuya originalidad radica, insisto, en el modo en que trata la Ley de Dios. Habla de ella como quien la escribe, no como quien la interpreta, y por ello redefine sus principios, centrándola en el Amor como base de todo. Frente a la literalidad farisea, propone, sin abrogar esta Ley, una fidelidad a la voluntad divina emanada desde la pureza interior, no la exterior. Con su enseñanza, de métodos muy propios de su contexto judío, introdujo una nueva comprensión del reino de Dios, manifestada en su propia persona. Esta proclamación tuvo también consecuencias político-sociales, que explican en suma su ejecución final por la autoridad romana. En cuanto a su cariz mesiánico, se aprecian paralelismos y contrastes con otros aspirantes de su época. A diferencia de casi todos los demás, violentos y nacionalistas, Jesús fue de carácter pacífico y universal. Igualmente, Jesús dio nuevo significado a las categorías

Mesías e Hijo de hombre, pasando de ser sinónimos de poder regio, a símbolos del cumplimiento de la voluntad divina. Su ignominiosa muerte de cruz dio paso a la comunidad cristiana, una vez proclamada su resurrección; por la convicción de que era designio del Dios de Israel. Esta misión se consolidó con Pablo de Tarso, que hizo que el movimiento de Jesús pasase de secta judía a un movimiento universal, sin romper del todo su fundamento judío. Su interpretación de la muerte y resurrección de Jesús como hecho salvífico definitivo sentó las bases de la postrera teología cristiana.

En definitiva, Jesús fue un judío, hijo de su tiempo, moldeado también por las nociones escatológicas de su marcadamente religiosa sociedad. Autores como Crossley y Myles (2023, p. 271) hablan de que reseñar individuos notables para la historia es un “fetiche” propio del capitalismo tardío, y que en realidad la vida de Jesús se halla, “como toda la historia hasta la fecha, engullida por la historia de la lucha de clases”⁵³. No obstante, su relación con Dios, tal y como ha sido expuesta en este trabajo hace imposible entender tal escenario, dado que no tiene por encima a nadie más que al mismo Dios. Así, esta relación con Él, predicada a la gente supuso un punto de no retorno en la religiosidad israelita. De igual modo, el cristianismo primitivo no se dispuso como una negación del judaísmo, sino su interpretación llevada a plenitud a través de la indispensable figura del mismo Jesús, ahora Cristo. Gracias a todo ello, la pervivencia del mismo cristianismo como religión.

6. BIBLIOGRAFÍA

6.1. Fuentes

Cantera, F. e Iglesias, M. (2000). *Sagrada Biblia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Coloma, C. y Rubio y Ors, J. (1866). *Las Historias de Cayo Cornelio Tácito*. Barcelona: Imprenta del Diario de Barcelona.

Comby, J. y Lemonon J. P. (1983). *Roma frente a Jerusalén: vista por autores griegos y latinos*. Estella: Verbo Divino.

Del Valle, C. (2011). *La Misná*. (2ª ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Moralejo, J. I. (1980). *Cornelio Tácito. Anales*. (2 vols.). Madrid: Gredos.

⁵³ Originalmente “fetish”; “as all hitherto history is, engulfed in the history of class conflict”.

Nieto Ibáñez, J. M. (1997). *Flavio Josefo: La guerra de los judíos* (7 vols.). Madrid: Gredos.

Vara Donado, J. (1997). *Flavio Josefo: Antigüedades judías* (2 vols.). Torrejón de Ardoz: Akal.

6.2. Estudios

Avery-Peck, A. J. (2006). “The Galilean Charismatic and Rabbinic Piety: The Holy Man in the Talmudic Literature”. En: Levine, A., Allison Jr., D. C., Crossan, J. D. (Eds.). *The Historical Jesus in Context*. Princeton: Princeton University Press, pp. 149-165.

Barbaglio, G. (2007). *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso. Confronto storico*. (2ª ed.). Bologna: Edizioni Dehoniane.

Becker, J. (2007). *Pablo. El apóstol de los paganos*. (2ª ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Bermejo Rubio, F. (2016). “El factor religioso en la resistencia judía al imperio romano en el siglo I E.C. Cuestiones disputadas en torno a la «cuarta filosofía»”. *Bandue: revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 9, pp. 5-32.

Bildstein, G. (2007). “Messiah in Rabbinic Thought”. En: Skolnik, F. y Berenbaum, M. (Eds.). *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 14. (2ª ed.) Jerusalén: Keter Publishing House, pp. 112-113.

Blackburn, B. L. (1992). “Divine man/Theios anēr”. En: Green, J. B. y McKnight, S. (Eds.). *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity Press, pp. 189-192.

Bloom, J. J. (2010). *The Jewish revolts against Rome, A.D. 66–135: a military analysis*. Jefferson: McFarland & Company.

Bornkamm, G. (1975). *Jesús de Nazaret*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Bornkamm, G. (1991). *Pablo de Tarso*. (4ª ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Bultmann, R. (2000). *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Burton, E. D. (1900). “Sources of the Life of Jesus outside the Gospels”. *The Biblical World*. 15(1), pp. 26–35.

Collins, J. J. (2010). *The scepter and the star. Messianism in Light of the Dead Sea scrolls*. (2ª ed.). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Crossan, J. D. (1994). *Jesús: Vida de un campesino judío*. Barcelona: Crítica.

Crossley, J. y Myles, R. J. (2023). *Jesus: A Life in Class Conflict*. Winchester: Zero Books.

Del Cerro, G. (2008). “Criterios de historicidad para la reconstrucción de la figura del Jesús histórico. Algunas reflexiones sobre su valor”. En: Piñero, A. y Bermejo Rubio, F. (Eds.). *¿Existió Jesús realmente? El Jesús de la historia a debate*. Madrid: Raíces, pp. 201-228.

Dunn, J. D. G. (2003). *Christianity in the making*. Vol. 1: *Jesus remembered*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Flusser, D. (1975). *Jesús en sus palabras y en su tiempo*. Madrid: Cristiandad.

Flusser, D. (2007). “Second Temple Period”. En: Skolnik, F. y Berenbaum, M. (Eds.). *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 14. (2ª ed.) Jerusalén: Keter Publishing House, pp. 111-112.

Freyne, S. (1980). *Galilee, from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 135 C.E.: a study of Second Temple Judaism*. Wilmington: Michael Glazier.

Friedriksen, P. (2000). *From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Jesus*. (2ª ed.). New Haven: Yale University Press.

Fuks, G. (1985-1988). “Some Remarks on Simon bar Giora”. *Scripta Classica Israelica*, 8-9, pp. 106-119.

Gabba, E. (1999). “The social, economic and political history of Palestine”. En: Horbury, W., Davies, W. D. y Sturdy, J. (Eds.). *The Cambridge History of Judaism*. Vol. 3: *The Early Roman Period*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 94-167.

Gisel, P. (2004). “La question du Jésus historique chez Ernst Käsemann revisitée à partir de la «troisième quête»”. *Études théologiques et religieuses*, 79(4), pp. 451-463.

Gnilka, J. (1993). *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*. Barcelona: Herder.

Grabe, L. L. (2023). *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*. Vol. 4: *The Jews Under the Roman Shadow (4 BCE-150 CE)*. Londres: T&T Clark.

Green, J. B. (1992). "Death of Jesus". En: Green, J. B. y McKnight, S. (Eds.). *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity Press, pp. 146-163.

Haaland, G. (2009). "A Villain and the VIPs: Josephus on Judas the Galilean and the Essenes". En: Klostergaard Petersen, A., Elgvin, T., Wassen, C., Von Weissenberg, H., Winnige, M., Ehrensverd, M. (Eds.). *Northern Lights on the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Nordic Qumran Network 2003-2006*. Leiden: Brill, pp. 237-250.

Hengel M. (1989). *The zealots. Investigations into the Jewish freedom movement in the period from Herod I until 70 A. D.* Edimburgo: T. & T. Clark.

Hernández Valencia, J. S. y Gómez Erazo, M. D. (2024). "La tercera investigación del Jesús histórico y sus agendas: fase metacrítica de la investigación". *Cuestiones teológicas*, 51(116), pp. 1-23.

Hollenbach, P. W (1992). "John the Baptist". En: Freedman, D. N. (Ed.). *The Anchor Bible dictionary*. Vol. 3. Nueva York: Doubleday, pp. 887-899.

Holzappel, R. N. (1996). "King Herod". *Brigham Young University Studies*, 36(3), pp. 35-73.

Horsley, R. A. (1984) "Popular messianic movements around the time of Jesus", *The Catholic Biblical Quarterly*, 46(3), pp. 471-495.

Horsley, R. A. y Hanson, J. S. (1985). *Bandits, prophets and messiahs: Popular movements in the time of Jesus*. Mineápolis: Winston Press.

Hurtado, L. W. (2003). *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Jackson, K. P. (1996). "Revolutionaries in the First Century". *Brigham Young University Studies*, 36(3), pp. 129-140.

Jacobson, D. M. (2019). "Coins of the First Century Roman Governors of Judaea and Their Motifs". *Electrum*, 26, pp. 73-96.

Jeremias, J. (1990). *Palabras desconocidas de Jesús*. (4ª ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Klausner, J. (1989). *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*. Barcelona: Paidós Orientalia.

- Kraeling, C. H. (1951). *John the Baptist*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Lee-Barnewall, M. (2013). "Pharisees, Saducees, and Essenes". En: Green, J. B. y McDonald, L. M. (Eds.). *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*. Grand Rapids: Baker Academic, pp. 217-228.
- Lohfink, G. (2013). *Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue*. Barcelona: Herder.
- Loi, V. (1983). "L'uomo e la sua opera evangelizzatrice". En: Di Bernardino, A. (Dir.). *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*. Casale Monferrato: Marietti, pp. 2615-2617.
- Maccoby, H. (1995). "The Jewishness of Jesus". *European Judaism: A Journal for the New Europe*. 28(1), pp. 52-62.
- Marguerat, D. (2008). "Jésus le juif selon la Troisième Quête du Jésus de l'histoire". *Revista catalana de teologia*, 33(2), pp. 443-459.
- Meier, J. P. (1991). *A marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 1: *The roots of the problem and the person*. Nueva York: Doubleday.
- Meier, J. P. (1994). *A marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 2: *Mentor, message and miracles*. Nueva York: Doubleday.
- Meier, J. P. (2001). *A marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 3: *Companions and competitors*. Nueva York: Doubleday.
- Meier, J. P. (2009). *A marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 4: *Law and love*. Nueva York: Doubleday.
- Meier, J. P. (2016). *A marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 5: *Probing the Authenticity of the Parables*. New Haven: Yale University Press.
- Messori, V. (1994). *¿Padeció bajo Poncio Pilato? Una investigación sobre la Pasión y Muerte de Jesús*. Madrid: RIALP.
- Meyer, B. F. (1979). *The Aims of Jesus*. Londres: SCM Press.
- Miralles Maciá, L. (2004). "La figura del mesías según los historiadores judeo-helenísticos Filón de Alejandría y Flavio Josefo". *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, 64(2), pp. 363-395.

Petrantoni, G. (2018). “Una nota sul testo del Testimonium Flavianum (Antiquitates, XVIII, 63-64) a confronto con le versioni siriana e araba: resurrezione o visione?”. *Mythos. Rivista di Storia delle Religioni*. 12, pp. 89-101.

Piñero, A. (2008). *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta.

Piñero, A. (2018). *Aproximación al Jesús histórico*. Madrid: Editorial Trotta.

Puig, A. (2005). *Jesús. Una biografía*. Barcelona: Destino.

Ratzinger, J. / Benedicto XVI. (2007). *Jesús de Nazaret*. Vol. 1: *Desde el Bautismo a la Transfiguración*. Madrid: La Esfera de los Libros.

Roberts, J. J. M. (1992). “The Old Testaments Contribution to Messianic Expectations”, En: Charlesworth, J. H. (Ed.). *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Mineápolis: Fortress Press, pp. 39-51.

Ron, Z. (2017). “The Death of Honi the Circle Maker”. *Review of Rabbinic Judaism*, 20(2), pp. 235-250.

Saban, M. J. (2008). *El judaísmo de Jesús. Las enseñanzas éticas de de la Torá y de la tradición israelita de Yeshua de Nazaret*. Buenos Aires: Saban.

Sacchi, P. (2019). *Storia del secondo Tempio. Israele tra VI secolo a. C. e I secolo d. C.* Turín: Claudiana.

Sanders, E. P. (1993). *The Historical Figure of Jesus*. Londres: Allen Lane The Penguin Press.

Sanders, E. P. (2004). *Jesús y el judaísmo*. Madrid: Editorial Trotta.

Saulnier, C. y Rolland, B. (2006). *Palestina en tiempos de Jesús*. (16ª ed.). Estella: Verbo Divino.

Saulnier, C., Rolland, B. y Billon, G. (2016). *Judea en tiempos de Jesús*. Estella: Verbo Divino.

Schnackenburg, R. (1980). *The Gospel according to St. John*. Vol. 1. Nueva York: Seabury Press.

Schneider, G. (2005). “Ἰησοῦς”. En: Balz, H. y Schneider, G. (Eds.). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. (2 vols.). Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 1971-1986.

Schuler, M. T. (2007). "Recent Archaeology of Galilee and the Interpretation of Texts from the Galilean Ministry of Jesus". *Concordia Theological Quarterly*. 71(2), pp. 99–117.

Schürer, E. (2014). *The history of the Jewish People in the age of Jesus Christ*. Vol 1. Londres: Bloomsbury T&T Clark.

Sibley, J. R. (2019). "Jewish groups in the First Century". En: Evans, C. y Mishkin, D. (Eds.), *A Handbook on the Jewish Roots of the Christian Faith*. Peabody: Hendrickson Publishers, pp. 123-130.

Smith, H. P. (1900). "The Origin of the Messianic Hope in Israel". *The American Journal of Theology*, 14(3), pp. 337-360.

Sorek, S. (2008). *The Jews against Rome*. Londres: Continuum.

Stanton, G. N. (1992). "Q". En: Green, J. B. y McKnight, S. (Eds.). *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity Press, pp. 644-650.

Stegemann, E.W. y Stegemann, W. (2001). *Historia social del cristianismo primitivo: Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*. Estella: Verbo Divino.

Stern, D. (1989). "Jesus' Parables from the Perspective of Rabbinic Literature: The Example of the Wicked Husbandmen". En: Thoma, C. y Wyschogrod, M. (Eds.). *Parable and story in Judaism and Christianity*. Nueva York: Paulist Press, pp. 42-80.

Talmon, S. (1992). "The Concept of Māšîaḥ and Messianism in Early Judaism", En: Charlesworth, J. H. (Ed.). *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Mineápolis: Fortress Press, pp. 79-115.

Tassin, C. (2009). *De los hijos de Herodes a la segunda guerra judía*. Estella: Verbo Divino.

Theissen, G. (2005). *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Theissen, G. y Merz, A. (1999). *El Jesús histórico. Manual*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Tuñí, O. (2007). "La tercera investigación sobre el Jesús histórico". *Razón y fe*, 255(1300), pp. 117-126.

Van Voorst, R. E. (2008). "Sources, Extra-New Testamental". En: Evans, C. (Ed.). *The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus*. Nueva York: Routledge, pp. 602-605.

Vargas-Machuca Gutiérrez, A. (2002). "La investigación actual sobre el Jesús histórico". *Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica*, 77(300), pp. 3-71.

Varo, F. (2005). *Rabí Jesús de Nazaret*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Varo, F. (2013). "Historia social y religiosa de Israel en los tiempos bíblicos". En: Carbajosa, I., González Echegaray, J. y Varo, F. (Coords.). *La Biblia en su entorno*. Estella: Verbo Divino, pp. 157-412.

Vermes, G. (1973). *Jesus the Jew. A Historian's reading of the Gospels*. Filadelfia: Fortress Press.

Wald, S. G. (2007). "Mishnah". En: Skolnik, F. y Berenbaum, M. (Eds.). *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 14. (2ª ed.) Jerusalén: Keter Publishing House, pp. 319-331.

Winter, P. (1961). *On the trial of Jesus*. Berlín: De Gruyter.

Wright, N. T. (1992). "Quest for the historical Jesus". En: Freedman, D. N. (Ed.). *The Anchor Bible dictionary*. Vol. 3. Nueva York: Doubleday.